Die christliche Missionspredigt unter den Schambala.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

---

vorgelegt von

KARL WOHLRAB

aus Mlalo in Usambara (Ost-Afrika)

1 9 2 9

Buchdruckerei der Tübinger Studentenhilfe.

Diss. Tübingen
1929

* 18532

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der Universität Tübingen

Referenten: Professor D. Schlunk
Professor Dr. Fezer

Tag der Promotion: 17. November 1928

Meinem Vater

Dem Begründer und langjährigen Leiter
Deutscher Evangelischer Missionsarbeit in Usambara.

Inhalts-Uebersicht:

Seite

Einleitung: Die Aufgabe 1

Erstes Kapitel: Die Religion der Schambala.

Historische und methodologische Vorbemerkungen . . . 3

A. Das religiös-kultische Handeln der Schambala.

1. Das Zauberwesen 7
   a) Schutzzauber (uγanga) 8
   b) Angriffszauber (ushai) 11
   c) Andere Möglichkeiten des Zaubers 13
   d) Die Bedeutung des Zauberwesens für die Schambala 15

2. Die Entwicklungsfeste 16
   a) Die Feste im Kindheitsstadium 16
   b) Die Mannbarkeitsfeste 19
   c) Die mit Schwangerschaft und Geburt zusammenhängenden Feste 23
   d) Die Bedeutung der Entwicklungsfeste für die Schambala 24

3. Das Opferwesen 26
   a) Opfer auf Grund von Unglücksfällen 27
   b) Opfer auf Grund von Krankheit 31
   c) Opfer auf Grund von Todesfällen 37
   d) Die mit dem mfuko zusammenhängenden Opfer 40
   e) Gemeinsame Grundzüge und Bedeutung der Opfer für die Schambala 44

B. Die religiösen Vorstellungen der Schambala.

1. Die Dämonen (mpepo) 48
   a) Krankheitsdämonen 48
   b) Naturdämonen 49
   c) Die religiöse Haltung des Schambala den mpepo gegenüber 50

2. Die Ahnen (wazimu).
   a) Ihr Wesen und ihre Eigenschaften 51
   b) Ihre Macht 52
   c) Ihr Verhältnis zu den Menschen 53

Seite
d) Die religiöse Haltung der Schambala den zimu gegenüber 55
3. Die Gottheit (Mulungu) 59
a) hr Wesen und ihre Eigenschaften 59
b) Die religiöse Haltung der Schambala Mulungu gegenüber 62
c) Das Verhältnis von Mulungu zu den zimu . . 63
4. Zusammenfassendes Ergebnis für die religiöse Haltung der Schambala 67

Zweites Kapitel: Die bisherige Missionspredigt unter den Schambala.

Geschichtliche Einführung in die bisherige Missionspredigt unter den Schambala 70

A. Historisch-phänomenologische Darstellung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

1. Die Missionspredigt in der Anfangszeit 71
a) Die äußere Situation für die Missionspredigt in der Anfangszeit 72
b) Der Inhalt der Missionspredigt in der Anfangszeit 74
c) Die Wirkung der Missionspredigt in der Anfangszeit 76
2. Die Missionspredigt in der späteren Zeit 78
a) Die äußere Situation für die Missionspredigt in der späteren Zeit 78
b) Der Inhalt der Missionspredigt in der späteren Zeit 79
aa) Die Heidenverkündigung 79
bb) Die Predigt auf der Missionsstation . . . 84
cc) Die Verkündigung der eingeborenen Evangelisten 87

B. Analyse der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

1. Die Missionspredigt in der Anfangszeit.
a) Die Begründung des Missionsanspruches . . . 90
b) Die einzelnen Momente der Anfangspredigt . 91
aa) Die Predigt von der Liebe Gottes . . . 92
bb) Die Predigt von der Sünde des Menschen 92
cc) Der Ruf zur Entscheidung 93
c) Die Aufnahme der Anfangspredigt durch die Schambala 93

Seite

2. Die Missionspredigt in der späteren Zeit.
a) Die spätere Missionspredigt als Weiterführung der Anfangspredigt. 96
aa) Die aus der Lage der Hörer sich ergebende Aufgabe für die spätere Missionspredigt . 96
bb) Die Lösung der für die spätere Missionspredigt gestellten Aufgabe 105
b) Die spätere Missionspredigt als Auseinandersetzung mit dem heidnischen Denken der Schambala. 109
aa) Die Missionspredigt und der Ahnendienst der Schambala 109
bb) Die Missionspredigt und die Mulunguvorstellung der Schambala 113
cc) Die Missionspredigt und die geistige Tradition der Schambala 114

C. Die grundsätzliche Beurteilung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

1. Die Aufgabe der christlichen Missionspredigt . . 115
2. Die Lösung dieser Aufgabe in der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala 117
a) Das Ziel der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala 117
b) Die Mittel zur Erreichung dieses Zieles . . . 119

Lebenslauf 121

Literatur 123

Einleitung.

Die Aufgabe.

Unsere Untersuchung will einen Beitrag zu der Lehre von der christlichen Missionspredigt geben. Sie nimmt zu ihrem Gegenstand die konkrete Situation des christlichen Missionars, der dem zu den Primitiven gerechneten Bantuvolk der Schambala gegenüber das Wort Gottes verkündigen will. An diesem Einzelbeispiel soll aufgewiesen werden, vor welche Aufgaben sich in diesem Falle die christliche Missionspredigt gestellt sah, und wie sie sich um ihre Lösung bemüht hat. Für den Gang unserer Arbeit haben wir daher in einem ersten Kapitel die Religion der Schambala darzustellen, um die konkrete Situation zu kennzeichnen, vor die sich der Missionar hier gestellt sah. Damit wird zum ersten Mal in der Literatur die systematische Erfassung der Religion eines einzelnen Bantustammes versucht. An diesen Teil der Arbeit hat sich dann die Frage nach der Missionspredigt in solcher Situation anzuschliessen, und zwar in der Weise, dass zunächst aufgewiesen wird, wie die Missionare bisher unter den Schambala gepredigt haben; sodann ist in einem Schlussabschnitt die Frage nach der grundsätzlichen Beurteilung dieser geschichtlich vorliegenden Missionspredigt zu stellen.

Erstes Kapitel.

Die Religion der Schambala.

Historische und methodologische Vorbemerkungen.

Das Volk, dessen Religion unserer Untersuchung zugrunde liegen soll, ist der den Bantuvölkern angehörende Stamm der Schambala, der das zwischen der Küste Ostafrikas und dem Kilimandjaro gelegene Bergland Usambara bewohnt. Bis zum Jahre 1890 lebte dieses Volk noch völlig in sich abgeschlossen in seinen hohen Bergen. Damals trafen deutsche Missionare, die als die ersten europäischen Einwanderer sich unter ihnen ansiedelten, die Schambala in völlig primitivem Zustand an. Sie waren ein Volk ohne Schrift, sie kannten weder Pflug noch Zugtier, weder Wagen noch Fahrstrasse, es gab bei ihnen keine Maschine und das Handwerk der Schmiedekunst und der Töpferei erst in seiner primitivsten Form[1]).

Die Erforschung religiöser Bräuche eines primitiven Volkes wie die Schambala durch einen Fremden stösst nun auf mancherlei methodische Schwierigkeiten[2]). Da es sich um ein Volk ohne Schrift handelt, gibt es keine schriftlich fixierte Tradition, auf die der europäische Forscher als auf ein objektives Dokument zurückgreifen könnte. Er ist also ganz auf die eigene Beobach-

[1]) Ueber Land und Leute der Schambala orientieren die im Literaturverzeichnis aufgeführten Werke von Baumann, Dahlgrün, Gleiss, Hosbach, Johanssen-Döring, Karasek-Eichhorn, Krapf, Lang Heinrich, Riese, Roehl, Rösler, Storch, Trittelvitz, Wohlrab. Ausserdem einzelne Beiträge in den „Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission“: 5, 171—173; 6, 9—11: Einzelnes aus dem Volks- und Gemeindeleben unserer Waschambaa. 6, 96—99: Unter Sikiniassis Volk. 6, 112—116: Die Kulturen der Waschambaa. 6, 125—127: Ueber die Freundschaften der Waschambaa. 9, 2—6: Die Wakilindi. 10, 22—28; 40—44: Die Wakilindi und Waschambaa. 11, 89—92: Wie kam es zur Aufrichtung der Wakilindi-Herrschaft in Usambara? 13, 80—83: Aus dem Leben der Waschambaa-Kinder. 18, 26—30: Dorfleben der Schambala. 18, 35—40: Wie die Schambala ihre Kinder erziehen. 20, 190—194: Ueber die guten Sitten der Schambala.

[2]) cf. zum Folgenden auch Schlunk, S. 32.

tung des Kultus, wie er in dem Volke gegenwärtig geübt wird, und auf die Aussagen der Eingeborenen über ihre mündlich überlieferte Tradition angewiesen. Solche Aussagen sind aber sehr unzuverlässig, einmal da die Schambala Kinder des Tages und ihre Ueberlieferungen demgemäss recht mangelhaft sind und je länger je mehr bei der jüngeren Generation in Vergessenheit geraten (N. 20, 40)[3]), sodann aber auch aus dem Grunde, weil sich der Schambala gerade in der Mitteilung seiner religiösen Mysterien dem Fremden gegenüber sehr zurückhaltend verhält[4]); er will sein Heiligstes nicht zur Schau tragen und hütet es mit grosser Scheu vor fremden Blicken. Wer ein religiöses Geheimnis preisgibt, steht unter dem Fluch: Du wirst aussätzig werden und sterben (My. S. 22). Ferner macht der Schambala gern Angaben über seine religiösen Vorstellungen, die dem Weissen gefallen sollen, die aber nicht der religiösen Anschauungswelt, in der er selbst lebt, entsprechen. Lange staunten z. B. die Missionare in Hohenfriedeberg, ein wie frommes Volk die Schambala wären, eine wie weitgehende Gotteserkenntnis sie hätten. Immer wieder trat ihnen der Namen Gottes entgegen. Schliesslich kamen sie dahinter, dass sich die Schambala eins geworden waren, jetzt immer Mulungu (-Gott) zu sagen, wo sie früher wazimu (-Ahnen) gesagt hatten: denn so hörten es die Europäer lieber (N. 12, 183).

Ist demnach das objektive Erkennen des Tatbestandes schon durch die Stellung des Eingeborenen erschwert, so erwachsen dem europäischen Forscher neue Schwierigkeiten durch persönliche Hemmungen. Welcher Fremde beherrscht die Sprache des Eingeborenen so völlig, dass er mit dem Wort auch die ihm zugehörende Vorstellung richtig verbindet? Dazu kommt, dass er unwillkürlich die Aussagen des Primitiven in seinen europäischen Vorstellungskreis hineinzwingen wird. Er ist an seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gebunden, dadurch wird er aber in mancher Hinsicht dem Empfinden des Eingeborenen Gewalt

[3]) „Der Junge, den ich als persönlichen Diener auf der Reise mithatte (ein Heide), konnte mir keine Auskunft über die Herkunft der Zauberei geben. Ich fragte ihn dann: Wovon sprecht ihr denn, wenn ihr abends beim Feuer zusammensitzt? Erzählen die Alten nicht von alten Zeiten? Fragt ihr Jungen nicht danach? — Er sagte: Nein, davon sprechen wir nicht. — Wovon sprecht ihr denn? — Von Rindern und Schafen; davon, wo ein Fest ist und wo es pombe (-Zuckerrohrbier) zu trinken gibt, und von Weibern, die wir nehmen wollen, weil sie uns erfreuen". N. 20, 41.

[4]) „Die Schambala verbergen vor uns nach Möglichkeit ihr wirkliches Leben und Treiben, soweit es ihr innerstes Denken und Fühlen angeht". N. 21, 66. cf. Meinhof, a. R. S. 17. Hauer, S. 6; „Niemand hütet das Geheimnis seiner Religion mit tieferem Schweigen als der Primitive."

antun. Eine weitere Gefahr besteht darin, dass man allerlei Dinge den Leuten durch Fragen in den Mund legt[5]).

Die fremden Männer, denen sich der Eingeborene noch am ehesten und wahrsten erschliesst, dürften wohl die Missionare sein. Diese, die in jahrelanger, treuer Arbeit unter einem heidnischen Volke stehen, dürfen, wenn sie einmal das Vertrauen ihrer Leute gefunden haben, Einblicke in das religiöse Leben der Eingeborenen tun, wie sie sonst so leicht keinem anderen Europäer zuteil werden. Da sich ja die Tätigkeit des Missionars in erster Linie auf das Gebiet der Religion bezieht, stösst er bei Ausübung seines Berufes besonders gerade auf die religiösen Phänomene seines Volkes. Sodann werden solche Eingeborene, die Christen geworden sind, ihrem Missionar am ehesten zuverlässige Mitteilungen über die religiösen Bräuche ihres Volkes machen, da sie zu ihm ein Vertrauensverhältnis haben und auch frei sind von dem Bann, der dem Heiden in Bezug auf die Preisgabe religiöser Geheimnisse aufgelegt ist. So gründet sich auch die folgende Darstellung der Religion der Schambala in erster Linie auf Berichte von Missionaren, die auf Grund jahrzehntelangen Umgangs mit diesem Volk, auf Grund eigener sorgfältiger Beobachtung, die immer wieder bestätigt oder korrigiert wurde durch Mitteilungen vertrauenswürdiger Eingeborener, das Material herausgestellt haben. Für die Erfassung der Religion der Schambala sind wir schon deswegen auf solche Berichte der Missionare angewiesen, weil Ergebnisse anderer Forscher über diese Materie kaum vorliegen. Wir glauben aber, in den so gewonnenen Angaben der Missionare Dokumente von hohem wissenschaftlichem Wert zu besitzen, da bei deren Zustandekommen die vorher erwähnten Fehlerquellen nach Möglichkeit ausgeschaltet worden sind. Die auf diesem Wege erlangten Auskünfte müssen dann jedoch auch mit den Forschungsergebnissen der allgemeinen Religionsgeschichte verglichen werden, wenn man ein möglichst objektives Bild erhalten will.

Wenn wir die Religion der Schambala erfassen und darstellen wollen, so verstehen wir den Begriff Religion zunächst in seiner ganzen Weite, als Bezogenheit des Menschen auf eine über die Sinnenwelt hinausragende, aber doch als Realität geglaubte und erfahrene überlegene Macht[6]). Dabei kann das Bemühen des

[5]) Ein Suahelisprichwort sagt: „Wenn das Kind ein Rasiermesser haben will, gib es ihm". Gemeint ist: Wenn der Fremde, der zudringlich fragt, durchaus falsche Auskunft haben will, dann gib sie ihm. Vielleicht lässt er dich dann in Zukunft zufrieden. Meinhof, a. R. S. 18.

[6]) So lässt auch Ankermann die Geburtsstunde der Religion zusammenfallen

Menschen darauf gerichtet sein, diese Macht von sich abzuwehren oder gar seinen eigenen Wünschen dienstbar zu machen, — oder aber der Mensch kann sich ehrfurchtsvoll dieser Macht unterwerfen, — das Gemeinsame ist immer das Rechnen mit solcher übersinnlichen Macht überhaupt. Von solch weit gefasster allgemeiner Definition des Begriffs der Religion aus bestimmt sich nun die Abgrenzung unseres Stoffes. Als Kriterium für die Auswahl gewinnen wir den Gesichtspunkt, ob hier Beziehung auf eine übersinnliche Macht vorliegt oder nicht. Auszuscheiden hat daher alles, was bei der Betätigung der Schambala in das Gebiet naiver Wissenschaft gehört, in den Bereich unserer Untersuchung ist dagegen alles einzubeziehen, was von einer Beziehung des Schambala auf übersinnliche Mächte zeugt, welcher Art diese Beziehung auch immer sei. Wir haben also ebensowohl das aufzunehmen, was nach dem religionsgeschichtlichen Sprachgebrauch in das Gebiet der Zauberei und Magie fallen würde, wie das, was als irrational-numinoses Erleben anzusprechen wäre[7]).

Bei unserer Darstellung der Religion der Schambala gehen wir nun in der Weise vor, wie sich auch dem Beobachter des Volkes das Bild allmählich zu immer grösserer Klarheit gestaltet. Zunächst fallen ihm eine Reihe kultisch-religiöser Handlungen ins Auge, wie sie der Schambala in grosser Fülle in seinem täglichen Leben vollzieht. Eine Darstellung dieser Handlungen wäre also die erste Aufgabe dieses Kapitels. Je nach den einzelnen Anlässen dieser Zeremonien wird sich die Anordnung und Einteilung für

mit dem „Auftauchen des Gedankens oder vielmehr des Gefühls, dass der Mensch sich gewissen schwer fassbaren Mächten gegenüber befindet, die auf sein Schicksal bestimmenden Einfluss auszuüben vermögen und stärker sind als er". S. 133.

[7]) Wir beziehen also in unsere Darstellung auch solche kultische Handlungen ein, die W. Wundt als „vorreligiöse" bezeichnen würde. „Sehen wir im allgemeinen das Merkmal des Kultus in Handlungen, die auf Erringung irgend welcher, nur durch übermenschliche Hilfe zu gewinnender Güter gerichtet sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es zahlreiche solcher Handlungen gibt, denen ein religiöser Wert nicht zukommt." S. 596 u. So behandeln auch die neueren religionsgeschichtlichen Lehrbücher die Gebiete der Magie und des Zaubers unter dem Begriff der Religion der Naturvölker. Ankermann, S. 145 ff; v. Orelli, S. 374; Clemen, S. 29 f. Auch Meinhof will solche Handlungen, durch die in erster Linie diesseitige Ziele erreicht werden sollen, für die Afrikaner als religiös ansprechen. Rel. d. Afr. S. 10.

Die religionsphilosophische Frage nach Ursprung und Entstehung dieser Religion kann dabei in unserer Darstellung zurücktreten, einmal, da man hierüber nicht über Vermutungen hinauskommen kann, sodann aber, weil für unsere Frage nach der Missionspredigt unter den Schambala ihre Religion nur in ihrer gegenwärtigen Form von Bedeutung ist.

die Darstellung gewinnen lassen. Durch die Beobachtung der äusseren religiösen Handlungen des Schambala ist jedoch noch kein deutliches Bild über den Charakter des Objektes, auf welches sich diese Handlungen beziehen, gewonnen. Götzenbilder und Fetische spielen in der Religion des Schambala keine Rolle (Us. S. 20); als einziger Kultgegenstand wäre der mfuko, die Opfertasche zu erwähnen. Und doch liegen der religiösen Betätigung des Schambala auch bestimmte Gedanken und Vorstellungen zugrunde. Er reflektiert über Wesen und Eigenschaften des Objektes, das er kultisch verehrt. Weil es sich hierbei nun um rein geistige Mächte handelt, gewinnt der europäische Forscher auch nur schwer einen Einblick in diese dem religiösen Handeln des Schambala zugrunde liegenden Vorstellungen. Erst von da aus lässt sich aber auch nur ein tieferes Verständnis für den Sinn jener kultischen Handlungen gewinnen. So müssen wir uns in einem zweiten Unterteil dieses Kapitels die Erfassung der religiösen Vorstellungen der Schambala angelegen sein lassen.

A. Das religiös-kultische Handeln der Schambala.

Das tägliche Leben des Schambala ist von religiös-kultischen Handlungen mancherlei Art durchsetzt. Der flüchtige Beobachter des Volkes wird davon zunächst nur wenig bemerken und geneigt sein, dem Schambala jegliche religiöse Betätigung überhaupt abzusprechen. „Die Leute leben nur in den Tag hinein und kümmern sich um nichts und sind dabei fröhlich und zufrieden", war der Eindruck eines Reisenden über die Schambala (Us. S. 150). Erst bei genauerer Kenntnis ihrer Lebensweise bekommt der Forscher einen Einblick in die Fülle der religiösen Vorschriften, die der Schambala in seinem täglichen Leben zu beobachten hat und denen er auch mit grösster Sorgfalt nachkommt. Man kann das ganze hier in Frage kommende Material auf drei grössere Gebiete verteilen, wie sie sich auch für das Empfinden des Schambala voneinander abgrenzen. (1.) Das eine Gebiet ist das des Zauberwesens, (2.) sodann gibt es eine Fülle von Zeremonien, die mit den Weihehandlungen an den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen zusammenhängen, (3.) schliesslich nimmt noch das Opferwesen einen breiten Raum im täglichen Leben des Schambala ein.

1. Das Zauberwesen.

Der Stoff für die Beschreibung des Zauberwesens der Schambala muss aus einzelnen Berichten der Missionare gewonnen werden, wie sie sich in den „Nachrichten aus der ostafrikanischen

Mission" zerstreut finden, je nachdem ein Missionar auf derartige Spuren gestossen war. Es handelt sich dabei jedesmal um ganz konkrete Einzelfälle, die es uns jedoch ermöglichen, ein einheitliches Bild von der Bedeutung und dem Umfang des Zauberwesens unter den Schambala zu gewinnen. Bei einander widersprechenden Berichten ziehen wir den jüngeren vor, weil er auf Grund längerer und genauerer Kenntnis des Volkes die grössere Glaubwürdigkeit verdient. Je nach ihrer Bestimmung werden verschiedene Arten von Zauber unterschieden.

a) Schutzzauber (uyanga).

Zunächst bringen wir solche zauberhaften Vorkehrungen zur Darstellung, die der Schambala trifft, um sich und seinen Besitz vor dem schädigenden Einfluss übersinnlicher Geister oder auch feindseliger Menschen zu schützen. In solchen Fällen heisst das Zaubermittel uyanga;[8]) es wird von der angesehenen Berufsklasse der wayanga bereitet. Solche Schutzzauber werden z. B. bei Neubauten angebracht: Nach Fertigstellung eines neuen Gehöftes ruft der Schambala zunächst den Medizinmann (myanga), damit er durch einen kräftigen Zauber das Haus schütze. „Er bringt seine Zauberflasche mit kräftigem Pulver oder ein Ziegenhörnchen mit Asche. Ein schneeweisses Huhn wird gegriffen und getötet, mit seinem Blut wird die Hütte besprengt. Sodann trägt er das tote Huhn samt dem Stengel einer seltenen, dunkel gefärbten Zuckerrohrpflanze um das Gehöft herum und spricht, durch die Zähne spuckend: „Vater Leopard, Mutter Leopard, geh bald fort, wir wollen dich von weitem sehen. Mir greifst du keine Ziege! Wenn du eine greifst, sollen dir die Zähne stumpf sein, sollen dir die Krallen stumpf sein! Du sollst nur mit ihr spielen! Du sollst sie nicht töten können!" Nun aber wird am Eingang des Gehöfts ein kleines Häuschen errichtet. In diesem wird ein neuer Mörser aufgestellt . . . oder auch ein Kochtopf mit dem Zauberpulver und mit zwei leeren Schneckenhäusern. Dieser Zauber soll die Raubtiere dem Dorfe fernhalten, darum muss er nun aber auch ängstlich behütet werden, und auf allerlei Zeremonien ist peinlich zu achten, die der Medizinmann vorschreibt" (N. 20, 108f.). Diese Vorschriften bestehen darin, dass beim ersten Viertel des Mondes die Hausfrau frisch gestampftes Maismehl in die Zauberhütte legen muss. Von jeder Last Brennholz, die sie nach Hause trägt, legt sie etliche Stecken an der Hütte nieder. Auch das Wasser im Topf soll immer erneuert werden. Ist frisch ge-

[8]) uyanga wohl zunächst und wesentlich der Akt der Zauberei, und erst in übertragenem Sinne auch das Mittel der Zauberei. (Persönlich durch Roehl.

schlachtetes, noch blutendes Fleisch ins Haus getragen worden, dann ist die Zauberhütte frisch mit Asche zu bestreuen. Es hat auch nach Sonnenuntergang keine Frau mehr mit ihrem Topf und keine Ziege mehr das Gehöft zu verlassen. Eine Uebertretung dieser Anordnungen des Medizinmanns würde sofort den Zauber unwirksam machen (a. a. O.). Das eigentliche Zaubermittel wird in dem Pulver der uyanga gesehen; es wird aber erst wirksam durch die mancherlei Manipulationen des myanga, wie das Besprechen und Ausspucken.[9])

Auch um das Vieh vor Krankheit zu bewahren, legen die Schambala vor ihrem Gehöft einen Zauber an (N. 6,144). Die uyanga selbst wird nun in verschiedener Weise angebracht. So wird von einem Missionar berichtet, dass er im Dorf einen kleinen Lehmhaufen sah mit einem flachen Stein darauf. Als er diesen Stein mit dem Fuß zur Seite stiess, schalt ihn der Dorfälteste: Du hast unsern Zauber zerstört. Bei näherer Untersuchung des Lehmhaufens kam dann ein von Ameisen wimmelndes Schneckenhaus zum Vorschein, welches den Zauber darstellte (N. 20, 42). In diesem Fall war also die uyanga in dem Schneckenhaus angebracht. — Ebenso schützen die Schambala auch ihre ganzen Dörfer, indem sie am Eingang eine kleine Hütte errichten und dort den „Zauber" hineinlegen (N. 6, 144; cf. Karasek, S. 157). Einen anderen Zauber fand ein Missionar an dem Zugangsweg zu einem Dorf in Gestalt eines $^1/_2$ Meter hohen Grashaufens, und 2 Meter davon stand ein $1\,^1/_2$ Meter langer Stock, an den ein Fetzen Zeug gebunden war. Dieser Zauber sollte verhüten, dass ein böser Geist, der vorher aus einem besessenen Menschen ausgetrieben worden war, wieder ins Dorf zurückkehre (N. 20, 43).

Auch gegen Felddiebstahl will sich der Schambala durch einen Zauber schützen (Karasek, S. 181). Ein solcher Zauber zum Schutz der Felder ist „geleta": „man nimmt einige Stücke Zuckerrohr, verbirgt darin Zaubermedizin, legt sie an die zu schützende Stelle kreuzweis oder irgendwie anders mit einander zugewendeten Spitzen. Wer darauf tritt oder sich gar unvorsichtigerweise da-

[9]) Der zusammenfassende Ausdruck für Schutzzauber ist fingo, welches etymologisch mit finga: abwehren, bannen zusammenhängt. So sagt der Schambala: nizaika fingo he muzi wangu, makaka yasheize: ich lege einen Zauber bei meinem Dorf, damit die wilden Tiere nicht kommen. kuna fingo ja shuwi, fingo ja nkondo: es gibt Zauber gegen den Leoparden und Zauber gegen den Krieg. nizahita kwe finga nguluwe, nizaika uyanga wangu nizagisa lubuwa, mampemba yasheliywe ni nguluwe: ich ging, um die Wildschweine zu bannen, ich lege mein Zaubermittel durch das ganze Maisfeld, daß der Mais nicht von den Wildschweinen gefressen werde. L. H. 54; cf. Meinhof, a. R. S. 70 f.

rauf setzt, wird krank und stirbt" (N. 20, 42).[10]) Oder das Zauberpulver wird einfach in einer Schildkrötenschale oder in tönernen Krüglein geborgen und im Felde versteckt (N. 20, 110). Zu Zeiten der Volksfeste, mit denen oft wüste Zechereien und Ausschweifungen aller Art verbunden sind, stellen die Schambala am Dorfeingang einen Zauber auf, der die Männer und Burschen im Zaum halten soll, damit es nicht zu ernsten Schlägereien komme. Solcher Zauber besteht in zwei Stöcken, die durch einen dritten verbunden sind, so dass sie einen Torweg bilden (N. 20, 43 f.).

Es gibt auch Zauberer, die die Macht haben, das Volk von einer Plage zu befreien. So wird berichtet von einem Zauberer Magili, der zur Zeit einer Heuschreckenplage durchs Land zog, um es zu entsühnen. Dieser Magili besass bei den Leuten unumschränktes Ansehen; er forderte einen hohen Tribut, und wenn er sich etwas aneignete, dann wurde es ihm von niemand verwehrt. So hielt er das ganze Volk in seinem Bann (N. 12, 128ff). Nach einem anderen Bericht wurde ein Heuschreckenzauber in der Weise ausgeführt, dass sich die Bewohner des Dorfes zunächst unter einem grossen Baum versammelten. Zuerst gestikulierte der Häuptling nach dem Baume hin. Dann schickte er einen Jungen zu einem andern Baum und liess sich dort zwei Zweige abbrechen, mit denen er durch die Luft schlug. Ein anderer musste auf einem nahen Berg von einem vergrabenen Zauber die Erde wegräumen. Ein dritter musste den Baum erklettern und dem in der Krone befestigten Zauber (einfache meterlange Ruten, an deren Ende ein schmieriger Lappen, der die uyanga enthielt, befestigt war) eine andere Richtung geben. Dann trat noch ein besonderer Zauberer auf mit einer Zauberkalabasse. Diese hängte er an einen Stab und machte ein Feuer darunter. Dann legte er einige Körnchen aus der Zauberflasche auf ein kleines Schwert, setzte sich in Positur und durchschnitt mit majestätischer Geste bald nach dieser, bald nach jener Seite die Luft, oder er stand lange Zeit regungslos wie eine Bildsäule da. Dann kniete er nieder und betete, die Hände vor sein Gesicht haltend (N. 15, 26f.).

Das Gemeinsame der bisher aufgewiesenen Fälle von Schutzzauber besteht darin, dass ein besonderes Pulver an der zu schützenden Stelle in irgend einer Weise angebracht wurde. Die Zauberkraft liegt aber nach der Vorstellung der Schambala nicht allein in dem Pulver an sich, sondern wird durch die Manipulationen des Medizinmannes noch verstärkt. So bleibt auch die weitere Wirkung des Zauberpulvers an die Befolgung der durch den Medizinmann verordneten Zeremonien gebunden. Eine andere Form des

[10]) Karasek beschreibt geleta als eine Zaubermedizin aus schwarzem Zuckerrohr, Bast von mkirika, einigen Maiskolben und Tula-Früchten. S. 215.

Schutzzaubers ist das Tragen von Amuletten. Das heranwachsende Kind wird bald mit allerhand Zauberstücken behangen an Hüfte, Hals, Armen und Beinen. Zum Teil sollen diese Amulette vor Verzauberung schützen, teils vor schnellem Tod bewahren oder Krankheiten fernhalten (N. 13, 80 f.). Kleine Schellen und Perlenketten werden an Hals und Füßen getragen, daran befinden sich Holzpflöckchen, in Läppchen gewickelte Koransprüche, die sämtlich als Amulett dienen und den eigentlichen Schutzzauber bilden (cf. F. N. 18, 37).

b) Angriffszauber (ushai).

In den bisher genannten Fällen kam der Zauber in seiner negativen Bestimmung, als Abwehr feindlicher Einflüsse zur Wirkung. Für den Schambala gibt es aber auch manche Möglichkeiten, den Zauber positiv zur Schädigung des andern anzuwenden; in solchen Fällen handelt es sich um ushai. (Nach L. H. böse Zauberei, Hexerei, Giftmischerei, S. 472.) Ein solcher Angriffszauber ist z. B. kaγo [10]): an einem Zuckerrohrfeld sah ein Missionar einen Stock mit gabligem Ende, an dem ein Kranz aus gewickelten Bananenblattscheiden hing. Die Erklärung hierfür gab ein Eingeborener: unter dem Stock ist eine Zaubermedizin vergraben, und die Wirkung ist, dass jeder, der in unredlicher Absicht das Feld betritt, krank wird und sterben muss (N. 20,43). Ein solcher Zauber, der auch in feindlicher Absicht in dem Felde eines andern versteckt sein kann, bringt dann Unglück über die betreffende Familie. In solchem Falle gilt es, den Schädling zu suchen und auszurotten. Die Schambala holen sich dazu einen Hexenmeister, damit er den Zauber in der Pflanzung wegschaffe. Dieser sucht sich nun eine Wünschelrute und tastet damit, bis er ihn gefunden hat (N. 16, 99). Karasek berichtet noch, dass nach Meinung der Schambala Aussatz angezaubert werden kann. Zu dem Zweck wird ein tönener nkoba ya ushai mit Medizin gefüllt und auf den Acker des zu Bezaubernden unter eine Steinplatte gestellt; man glaubt, das Gefäss könne weiterwandern. (S. 203. Figur 27).

Die Vermittler dieses Angriffszaubers sind die washai, die Hexenmeister. Es gab fast in jedem Dorf einen Menschen, der als mshai bekannt war. „Diese Menschen verstanden die Kunst, aus Lehm kleine menschenähnliche Puppen zu formen und zu beseelen durch ihre Zauberkraft. Sollte ein Mensch verderbt werden,

[10]) kaγo ni ushai. hazagelwa kaγo mwe nkande, kangwe mwebawa afe: kaγo ist eine böse Zauberei. Es ist ein Zaubermittel in die Feldfrucht gelegt, damit, wer stiehlt, sterbe. L. H. 119.

so wurde ihm dies Männchen zugeschickt. Das versteckte sich im Gebüsch, und wenn der Geächtete vorbeikam, rief es seinen Namen. Sobald er seinen Namen hörte, wusste er: ich bin verloren! Die Zauberer hatten sogar die Macht, sich zeitweilig in einen Löwen oder Leoparden zu verwandeln, um dann umso sicherer Menschen verderben zu können." (Hosbach, S. 15). „Sie treiben sich zur Nachtzeit unbekleidet umher, man traut ihnen die Macht zu, durch ihre Zauberei das Leben der Menschen abzukürzen" (N. 6, 98). Sie sind wohl zu unterscheiden von der geachteten Berufsklasse der Medizinmänner. Sie haben auch Zauberkrüge und Zauberhörner wie jene, aber ihr Pulver besteht nicht aus heilsamen Kräutern, sondern aus Menschenhaaren, geriebenen Menschenknochen und anderem Unrat. Oftmals gehen sie darauf aus, mit Menschen ihren Schabernack zu treiben; sie melden sich dann, indem sie erst leise, dann lauter an die Hütte pochen; dabei singen sie: mein Krüglein ist voll von Zauber. Johlend brechen sie in die Hütte ein. „Falls es den ahnungslos Ueberfallenen nicht gelingt, den gefürchteten Gast zu verscheuchen, sei es mit Knütteln, sei es durch einen stärkeren Zauber, mit dem sie vorher schon ihr Haus umgeben hatten und der ihn zu Fall bringen soll, so sind sie machtlos und völlig in seiner Gewalt, wenn er nun die Tür aufbricht und allerlei Scherze mit ihnen vornimmt. Ohne dass sie ein Glied rühren können, schert er ihnen die eine Seite des Kopfes oder nimmt ihnen eine Ziege vor ihren Augen weg oder geht mit dem Maismörser vor die Tür hinaus, wo er stampft und ein Spottlied singt" (N. 20, 110). Gar oft sind diese Hexenmeister auch die Urheber böser Krankheiten im Hause oder gar plötzlicher Todesfälle. Sie haben den bösen Blick und verstehen die Kunst zu bannen, zu hypnotisieren (a. a. O.). Mit der ushai ist dann vielfach Giftmischerei verbunden; die washai stehlen auch Haare, Speisereste u. s. w., um den Eigentümer verzaubern zu können.

In den Augen der Schambala ist diese Art Zauberei ein schweres Verbrechen, da sie sich dämonische Mächte dienstbar macht, um den Verzauberten zu töten (N. 13, 217). Darum werden solche Zauberer verfolgt und, wenn man sie überführen kann, gerichtet.[11]) „Leute, welche als Zauberer oder Hexenmeister beschuldigt werden, haben die Feuerprobe zu bestehen ... Ist der Betreffende schuldig, so wird der Zauberer durch Keulenschläge auf den Kopf getötet, ebenso seine erwachsenen Kinder; sein Besitz wird eingezogen" (N. 10, 42 nach Storch; cf. N. 20, 124; Karasek, S. 162; allgemein bei den Bantu: Le Roy, S. 263 u.).

11) mushai akibulizigwa atakonwa: wenn ein Zauberer betroffen wird, wird er getötet. L. H. 326; cf. Wohlrab, Recht. S. 181.

c) Andere Möglichkeiten des Zaubers.

Noch mit anderen Möglichkeiten des Zaubers rechnet der Schambala. So ist die Gefahr, dass Kinder verzaubert werden, gross und muss mit viel Sorgfalt abgewehrt werden. Es gibt zwei Arten des „tiya wana" = Verzaubern der Kinder.[12]) Die eine Möglichkeit tritt dann ein, wenn ein Ehebrecher das Tuch, in dem die Frau das Kind auf dem Rücken trägt, berührt; dann ist das Kind verzaubert, es kann nicht gehen und bleibt ein Krüppel. Die andere Art ist die, dass eine Frau das Tragetuch des Kindes auf der Bettstatt, auf der man auch sitzt, liegen lässt, und ein verheirateter Mann oder eine Frau setzen sich darauf. Damit wird ein Zauber über das Kind gebracht, so dass es nicht gehen lernt. Darum lässt auch eine Mutter dies Tragetuch nie in einem fremden Hause, um zu verhindern, dass sich jemand darauf setzt und so ihr Kind verzaubert. Denn gegen solchen Zauber gibt es dann auch kein Arzneimittel (N. 27, 90). In diesen Fällen wird die Verzauberung durch die Berührung mit kultisch unreinen Menschen bewirkt gedacht.

Eine starke Möglichkeit des Zauberns wird in dem Zerbrechen eines Topfes gesehen. „Wenn ein Schambala schwer geärgert ist durch irgend einen Menschen und er sich an diesem rächen will, dann nimmt er seinen Kochtopf und schlägt ihn in Scherben; triumphierend pflanzt er dann wohl auch die Scherben auf dem Dach des Hauses auf und dann, — dann erwartet er in Gelassenheit seinen Tod, indem er sicher darauf rechnet, dass er nach dieser schwarzen Tat, die er im Unmut am Topfe verübt, sein Leben verwirkt hat" (N. 20, 113 f). Die Wirkungen des Zerbrechens eines Topfes reichen aber noch weiter. „Wenn bei einem Familiengliede Krämpfe auftreten, wenn Schaum aus dem Munde tritt, dann darf man ziemlich sicher sein: da ist irgend eine Tante oder irgend ein verwandter Vetter, der einmal im Zorn seinen Kochtopf in Scherben geschlagen hat" (a. a. O.; cf. N. 20, 42; 25, 48). So kommt es zu der Redewendung, dass „Töpfe zerbrechen" gleich Selbstmord begehen ist (Karasek, S. 186). Karasek berichtet noch von einem Schlangenzauber, den der Schambala aus Rache anwendet, um seinen Gegner zu töten. „Er flicht dann aus msala-Blättern eine Schlange, genauer gesagt, einen Streifen, wie er zur Herstellung geflochtener Körbe benutzt wird, und näht seine Ränder so zusammen, dass ein schlangenähnlicher Körper entsteht; durch Einschnürung wird der Kopf markiert; zwei Zähne vom

12) tiya nach L. H. = vernachlässigen, S. 442. Wenn man aber sein Kind vernachlässigt, indem man die Vorschriften nicht beachtet, lässt man es dem Zauber anheimfallen.

fuko, einem Maulwurf, werden eingesetzt und mit Tabakssaft eingerieben. Diese Art Giftschlange bringt der Rachsüchtige an eine einsame Stelle, beschwört sie, dass sie den Feind beisse, und wirft sie ins Gebüsch; dort, glaubt er, wird sie lebendig und bringt seinem Gegner den Tod" (S.165).

Auch Tiere können zaubern. Ein Schambala brachte eine ganz gesunde Kuh dem Missionar zum Verkauf um einen geringen Preis, weil sie gezaubert hatte. Sie hatte im Liegen gefressen oder sich am Hause ihres Herrn gescheuert. Der hatte es gesehen, und die Kuh musste sterben, wenn nicht der Besitzer selbst dem Tode verfallen wollte (N. 20,38). „Wenn ein Hahn in der ersten Hälfte der Nacht kräht, oder wenn eine Kuh auf die Bettstelle steigt, dann ist es Zeit, diese Tiere unschädlich zu machen. . . Will der Hausfrau ihr Bananenbrei nicht gelingen, so steht fest, dass eine Schlange oder die etwas harmlosere Eidechse über die Bananen gekrochen ist und sie verhext hat" (N. 20, 110 f). Ueberhaupt rechnet der Schambala mit allerhand bösen Vorzeichen.[13]) „Besonders auf Reisen achtet er auf Vogelschrei und Vogelflug, auf das Brüllen wilder Tiere und das Geschrei einer Affenart. Die Begegnung mit einer Frau oder drei Männern am Beginn der Reise erscheint dem Schambala so bedenklich, dass er von der Reise absteht. Ebenso bedenklich ist es, wenn eine Schlange von links her den Weg kreuzt, oder wenn beim Ausgang aus dem Dorf ein Hahn von links her kräht" (N. 6,143). Begegnet der Wanderer einem Chamäleon, das am Wege sitzt und sich ein Loch gräbt, so weiss er, es ist ein Unglückstag. Stösst er sich beim Gehen die mittlere Zehe an einem Stein blutig, so bringt das Unglück, während eine Verletzung an der zweiten Zehe glückverheissend gewesen wäre (N. 20,112). — Man könnte diesen Glauben an Vorzeichen als naiven Aberglauben ansprechen, aber für das Empfinden des Schambala liegt in diesen Vorzeichen ein religiöses Moment. Es ist der Ahnengeist, der sich in solchen Zeichen meldet, und eine Verachtung desselben würde er durch Senden von Krankheit oder Tod rächen. Deshalb geht auch ein Schambala, der durch solche Zeichen an seiner Reise verhindert wurde, zum Orakel, um zu erfahren, durch welches Opfer er den Geist versöhnen könne (a. a. O.).

[13]) Diese omina werden ganz allgemein einfach „ndeye" (Vogel) genannt. „nizaona ndeye: ich habe einen Vogel gesehen, d. h. ein böses Vorzeichen gehabt." L. H. S. 358.

d) Die Bedeutung des Zauberwesens für die Schambala.

Es hat sich uns ergeben, daß der Zauber in seiner mannigfaltigen Form eine grosse Rolle in dem täglichen Leben des Schambala spielt. Er traut dem Zauber die Macht, die ihm beigemessen wird, auch wirklich zu. Das Beispiel des Mannes, der seine wertvolle Kuh veräussert, nur weil sie gezaubert hatte, zeigt, dass die Furcht vor den Wirkungen des Zaubers stärker ist als die auch bei den Schambala stark ausgeprägte Anhänglichkeit an den eigenen Besitz. Die Vorstellung, unter den Machtbereich eines Zaubers geraten zu sein, kann den Schambala derartig erschüttern, dass er tatsächlich krank wird und stirbt. So wird von einem Mann berichtet, der zur Missionsstation kam, um Medizin zu holen: er war sehr elend und klagte über Leibschmerzen mit der Begründung: ich bin verzaubert, denn ich habe mich unwissend auf eine verborgene geleta gesetzt und muss sterben. Diese Idee hatte ihn so elend gemacht. Ein Tee zum Schwitzen heilte den Mann, nachdem der Missionar ihn versichert, daß seine Medizin stärker sei als die der Schambala (N. 20,43). — Und doch lässt die Erfahrung, dass der Zauber keineswegs in jedem Falle wirkt, den Schambala auch wiederum Zweifel in dessen Machtbereich setzen. Hat er sein Feld noch so sehr durch Zauber geschützt, so verachtet er es doch keineswegs, einem etwaigen Diebstahl nachzuforschen und den Dieb dem Dorfgericht zu übergeben, obwohl dieser doch schon dem Zauber verfallen ist (a. a. O.). Bezeichnend ist, wie ein Schambala, der Christ geworden ist, über das Verhalten seiner Landsleute zu den Zaubermitteln urteilt: Wenn der Hexenmeister mit der Wünschelrute nach dem Zauber in einer Pflanzung sucht, dann versteckt er vorher mit List seinen eigenen Zauber, den er dann hervorholt. „Aber niemand kann ihn blosstellen und ihm sagen: Du hast uns betrogen. Alle Schambala wissen, daß die Wünschelrute Betrug ist. Und sie ist überdies Lüge. Denn sie täuschen nur einander, und doch wollen sie diese Wünschelrute nicht lassen, sondern erweisen ihr große Ehre. Das kommt daher, daß ein Schambala, auch wenn er mit etwas unzufrieden ist, doch sagt: So ist's recht, Herr. Denn sie sind gewohnt, das Schlechte hinzunehmen, obgleich sie erkennen, dass es schlecht ist" (N. 16,99 f). Nach dem Eindruck des Missionars, der diese Worte überliefert hat, sind sie nicht aus dem Geist überlegenen Rechtens gesprochen, sondern aus der Sorge eines Mannes um sein Volk.

2. Die Entwicklungsfeste.

Ein weiterer Komplex von Anlässen, auf Grund deren der Schambala religiös-kultische Handlungen zu vollziehen hat, sind die durch die Entwicklungszeiten des Menschen geforderten Weiheakte. Diese begleiten den Menschen von seiner frühesten Jugend an und bilden eine starke Macht in dem Bewusstsein des Volkes [15]). In seiner Schrift „Etwas über die Mysterien der Schambala" hat J. Riese allen Stoff gesammelt, der ihm während seiner Tätigkeit in Usambara auf diesem Gebiete aufgestossen ist. Auf diese Sammlung können wir uns hier in erster Linie beziehen. Zur Ergänzung seien noch zerstreute Mitteilungen aus den „Nachrichten" sowie aus der übrigen Literatur über die Schambala herangezogen (s. auch Meinhof, a.R. S. 94 ff).

Der Name für ein solches Fest ist mviya (Plural miviya) [16]). Nach Riese ziehen sich sechs verschiedene solcher Mysterien durch das Leben des Schambala hindurch. Je nach seiner Beziehung auf jedes dieser Entwicklungsfeste wird der Einzelne bezeichnet als hulwi (= Uneingeweihter) [17]) oder als ńwali (= Einzuweihender) [18]) oder als kungwi (= Eingeweihter) [19]). Ein solcher kungwi nimmt bei dem Fest dann jedesmal eine Assistentenstelle ein. Er hat den ńwali in die Festgebräuche einzuführen. Die Bedeutung dieser Weihefeste ist vorwiegend eine religiöse, die Teilnahme an ihnen bringt für das bürgerliche Leben keine besonderen Rechte (Wohlrab, Recht, S. 171). So wird ein jedes dieser Feste eingeleitet durch ein Opfer, das in diesem Zusammenhang mviko [20]) genannt wird. Der Veranstalter des Festes opfert dabei eine Ziege, fasst sie am Ohr und betet: kagone, nabinda ngashu: Ruhe, ich halte ein Festmahl (My. S. 15).

a) Die Feste im Kindheitsstadium.

Folgen wir nun dem Gang dieser Entwicklungsfeste in der Reihenfolge, wie sie das Leben eines Schambala durchziehen, so gilt als erstes mviya das mbeyuzi [21]). Dies Fest wird nur bei den

[15]) Allgemein charakteristisch für die Afrikaner s. v. Orelli, S, 381.

[16]) mviya nach L. H. Sippenfest, Fest, Volksfest, Familienfest (mit religiösen Gebräuchen, den Stufen der Entwicklung des Menschen folgend). miviya ni mingi, kuna mviya wa alama na mviya wa loza na mbwai na mbwai: die Feste sind zahlreich, es gibt solche der Mannbarkeit und was noch alles. S. 347.

[17]) muntu uyu ni hulwi, nkana avyotaila, nkazinkile mviya: dieser Mensch ist ein Uneingeweihter, er weiss nichts und hat kein mviya mitgemacht.L.H.S.104

[18]) nwali: Festkind. L. H. S. 389.

[19]) kungwi: Eingeweihter. (k. ist jeder, der ein „mviya" durchgemacht hat. Inbezug auf dieses mviya ist er k. d. h. Eingeweihter und als solcher Lehrmeister.) L.H. S. 188.

[20]) mviko: Gebet, Gottesdienst, Anbetung. L. H. S. 347.

[21]) mbeyuzi: Fest der Kilindi. Die Kinder werden zum ersten Mal rasiert. kuna mviya wa mbeyuzi nwana mdodo ataleyulwa ni myanga: es gibt ein

Kilindi, dem Häuptlingsgeschlecht von Usambara, gefeiert. Auf Grund des Gelübdes: „Wenn das Kind heranwächst, werde ich sein Haar trinken", werden dem 1—2 Jahre alten Kinde zum ersten Mal die Haare abrasiert und in Zuckerrohrbier getan. Davon trinkt zuerst der Vater und dann die übrigen Angehörigen der Sippe, die stets bei solchem Fest zugegen sein müssen. Der Vater hat für dieses Fest eine Ziege oder ein Rind zu schlachten und Zuckerrohrbier als Festgetränk zu bereiten. Nach dem Fest wird die ganze Nacht hindurch getanzt.

Weit wichtiger ist das Beschneidungsfest, nwaliko wa kaya, [22]) bei dem die 2—4-jährigen Knaben beschnitten werden. Wir besitzen ausser dem Bericht von Riese noch eine ausführliche Beschreibung des Beschneidungsfestes bei Karasek. Unsere Darstellung hat beide Quellen zusammengearbeitet. Auch bei diesem Fest sind die Glieder der betreffenden Sippe die feiernden. „Sollen mehrere Knaben gleichzeitig beschnitten werden, so steuern die Väter zusammen und erwerben einen Ochsen; ist unter jenen Knaben der Sohn eines Häuptlings, so spendet dieser den Ochsen und die andern Väter je eine Ziege; in diesem Falle wird der Kilindi-Sohn zuletzt beschnitten. Ist ein Vater ohne Vermögen, so verzögert sich das Beschneidungsfest bis zum 8. ja 10. Lebensjahr des Kindes" (Karasek, S. 191). Ist alles vorbereitet und auch genügend Zuckerrohrbier gebraut, so versammeln sich in der Frühe des Festtages die Eltern, einige ältere Frauen und alle Verwandten im Hause. Der Knabe ist nackt und muss nüchtern bleiben, weil man sonst zu grossen Blutverlust befürchtet. Um 7 Uhr morgens beginnt das Fest mit einem Opfer. Der Vater schlachtet eine Ziege und betet: „Wir sind gekommen, dir zu sagen: unser Sohn wird heute beschnitten, behüte das Kind und mache gute Miene, zürne nicht, wir bringen dir eine Ziege" (Karasek, S. 191). Nach Riese betet er noch speziell: „Der Knabe möge keinen Schaden haben durch den Blutverlust" (My. S. 7). Aus dem Fell der Ziege werden für den zu Beschneidenden, für Eltern und Anverwandte Ringe (maseke) hergestellt. Alsdann wird die grosse nebst den dazugehörenden kleinen Trommeln geschlagen, während die ganze Gesellschaft singt. Zu dem Fest gehört auch eine Schwester des Vaters (mshunga mbeleko). Diese tritt jetzt in Funktion; sie sitzt auf einem Stühlchen, nimmt das zu beschneidende Kind rücklings auf ihre Beine, reibt ihm den Rücken mit dem Brei einer zerkauten Kungunuss ein und spricht

Haarschneidefest der Kilindi, ein kleines Kind wird zum ersten Mal vom Arzt rasiert. L. H. S. 257.

[22]) nwaliko: Beschneidung, Fest der Beschneidung und der Mannbarkeit. L. H. S. 389; cf. Wohlrab, Recht, S. 171.

dabei „mein Mann". Das Kind hat zu antworten „meine Frau" (Karasek). Nach Karasek trägt nun die Großmutter das Kind aus der Hütte heraus zu dem Medizinmann. Dessen Gehülfe nimmt es ihr aus den Armen und gibt es (nach Riese) einem kungwi, der bei diesem Fest als Assistent fungiert, auf den Schoß. Dieser hält den ńwali zur Beschneidung hin [23]); der Medizinmann spuckt auf sein Messer und nimmt dann unter bestimmten Formeln und Zeremonien die Handlung vor. Die abgeschnittene Haut wirft er zur Erde. Die Vaterschwester hebt diese auf und legt sie in ein Körbchen oder in einen Topf; der Medizinmann bespricht dann die Wunde und tut ein Pulver darauf. Während der Circumcisio wurde im Hause die Trommel so kräftig geschlagen, dass ihr Klang das Wehgeschrei übertönen musste. Auch stopfen sich aus Vorsicht die Eltern die Ohren zu; denn wenn sie das Geschrei hören würden, wäre Impotenz des Beschnittenen die Folge (Karasek). Nach der Prozedur der Beschneidung hebt der kungwi den ńwali in die Höhe, wozu gesungen wird. Inzwischen sind am Feuer Stöckchen mit Fleisch aufgestellt, so viel als zu beschneidende Knaben da sind. Jeder Vater nimmt ein Stück Fleisch und gibt es dem kungwi (Riese). Auch die Beschnittenen bekommen jetzt Speise (Karasek). Gleichzeitig eilt der Vater aus der Hütte heraus und schlägt mit einem Stock auf das Strohdach seines Hauses und schreit: „Wer will mein Kind ermorden, wer will ihm etwas Böses antun?" (Karasek). Es wird dann bis Mittag getanzt. Um 12 Uhr wird gegessen und Bier getrunken. Am Nachmittag wird auch die abgeschnittene Vorhaut des Kindes in der Wand des Hauses vergraben, indem mit der Axt ein Loch hineingekratzt und dasselbe dann mit Ziegenmist zugeschmiert wird. Am Abend wird wieder getanzt. Am andern Morgen ist das Fest vorläufig zu Ende. Die Trommel wird über der Tür aufgehängt. Aber erst wenn die Wunde ganz verheilt ist, etwa nach vier Wochen, findet der eigentliche Abschluss statt. In der Zwischenzeit ist es den Eltern und auch dem kungwi verboten, sich sittlich zu vergehen. Bei dem Schlussakt des Festes wird die Trommel wieder heruntergeholt, und man kommt noch einmal zusammen zum Tanzen; man nennt dies kuusha kiza: die Finsternis beseitigen. — Neben dieser Beschneidung der Knaben ist auch eine Beschneidung der Mädchen in Usambara verbreitet, über deren Handhabung jedoch nichts Näheres hat in Erfahrung gebracht werden können.

[23]) So auch L. H.: ni ja mviya wa nwaliko; yuja nwana akishengwa, mwemtoza milundi ni kungwi jakwe: das ist beim Bescheidungsfest; der jenes Kind an den Beinen hält, das beschnitten wird, ist sein Assistent. S. 188.

b) Die Mannbarkeitsfeste.

Die nächste Stufe in der Entwicklung des Knaben, die durch ein Weihefest begangen werden muss, ist die Zeit der Mannbarkeit.[24]) Für dieses Fest ist ein sehr weitschweifiges und ausführliches Ritual vorgesehen. In früheren Zeiten dauerte es 6—7, in jüngster Zeit nur noch 2—3 Monate. Der Ausdruck für das Mannbarkeitsfest ist alama[25]) oder galo.[26]) Diesem geht meist noch das shiγa[27]) voraus, eine Art Freundschaftsschluß zwischen einem älteren und jüngeren Knaben. Dies shiγa ist sehr kostspielig; meistens veranstaltet es ein Reicher, der dann auch die Kinder anderer Leute teilnehmen lässt. Zu den Vorbereitungen gehört neben der Zurichtung von Speise und Zuckerrohrbier auch das Beschaffen von Stoffen, da bei diesem Feste viele Personen neu eingekleidet werden. So kann ein solches Fest dem Veranstalter bis zu drei Rindern kosten. Die eigentliche Handlung besteht nun darin, dass je ein ńwali mit seinem kungwi zusammen und die übrige Festgesellschaft sich zur Schöpfstelle begeben. Man nimmt rote Erde mit, Oel und einen Stuhl. „Am Wasser wird die rote Erde mit Oel angerührt; der kungwi und sein ńwali knien nieder, legen die Stirnen zusammen über dem Stuhl, tauchen dann die Stirnen in die rote Erde" (My. S. 9). Die waali (Plural von ńwali) werden dann mit Oel eingerieben und auch geschoren. Hierauf nimmt der kungwi seinen ńwali auf die Schultern und trägt ihn ins Dorf; dort wird der ńwali heruntergelassen, man geht ins Haus, wo gegessen und bis zum andern Morgen getanzt wird. Der kungwi ist dann von dem Tage an der bleibende Freund des ńwali. Unmittelbar auf das shiγa folgt dann das alama, das eigentliche Mannbarkeitsfest. „Wegen der hierzu erforderlichen umfangreichen Veranstaltungen und bedeutenden Unkosten wird die Berechtigung zur Teilnahme nicht schlechthin von dem Gedanken der körperlichen Entwicklung des zu Weihenden abhängig gemacht; es können, wenn in einer Gegend das Fest gefeiert wird, auch kleinere Knaben, ebenso die Männer, die zur Teilnahme an dem Fest noch keine Gelegenheit hatten, sich mit den andern weihen lassen" (Wohlrab, Recht, S. 171). Während des alama wohnen die Burschen mit ihren kungwi zusammen in einer be-

[24]) Ueber die Jugendweihen bei den Wasu s. Dannholz, S. 72 ff.

[25]) alama: Fest der Mannbarkeit. L. H. S. 3.

[26]) galo: Fest der Mannbarkeit. L.H. S. 65.

[27]) shiγa: Haare lang wachsen lassen beim alama-Fest. titashiγa wana, titagela mwe mviγa wa alama, azaγuwa shuke nyingi muno, azawavutila wantu: Wir lassen den Kindern die Haare lang wachsen und bringen sie zum alama-Fest: der Betreffende nimmt sehr viel Zeug und kleidet die Leute ein. L. H. S. 414 ff.

sonderen Hütte, dem lukinga[28]) welchem ein langer Laubengang aus Bananenblättern vorgebaut ist. Doch bevor sie in diese Hütte hineingehen, versammeln sie sich bei der Tante des Knaben, dessen Vater das alama veranstaltet; hier werden die Burschen von jener Frau mit dem Brei einer zerkauten Kungunuss bestrichen; dann kommen sie zu ihrem kungwi und werden nun in vielerlei Weise geschreckt und gequält und müssen die verschiedensten Proben von Tapferkeit bestehen. Die mancherlei Arten von Quälereien und Foppereien sind bei Riese (My. S. 11—16) nachzulesen; auch N. 21, 68 werden Beispiele hierfür angeführt. Es werden auch bestimmte Lieder dabei gesungen, mit vielen altertümlichen Ausdrücken, deren Sinn jetzt den Schambala selbst nicht mehr verständlich ist. — Es seien hier nur einzelne dieser Quälereien angeführt, die für das Verständnis des inneren Sinnes dieser Akte charakteristisch erscheinen. Zum Teil zielen nämlich diese Handlungen auf das Ertragen von körperlichen Schmerzen hin: so das Bestreuen mit glühender Asche, das Würgen, Puffen, mit Messern Verwunden; den Burschen wird Tabak ins Auge gestreut oder mit einer Bogensehne der Finger eingeschnürt; oder sie müssen ein Maiskorn mit den Zähnen aus dem Feuer holen. Andere Foppereien dienen dazu, den persönlichen Mut des Einzelnen zu erproben, so das Erschrecken durch das nachgeahmte Gebrüll eines Löwen[29]) oder eines grossen Vogels oder durch das Bild einer Schlange. Wieder andere sollen die Findigkeit des Knaben erweisen, indem er z. B. solange dem Locken eines Vogels nachgehen muss, bis er hinter die List kommt, dass andere Burschen dies Geschrei nachahmen. Oder der ńwali soll seinen Ekel überwinden, indem er in ein Bananenblatt beissen muss, in welches eine Schnecke eingewickelt ist. — Doch einige dieser Quälereien lassen sich von dem Gesichtspunkt der Erprobung des Einzelnen aus nicht ohne weiteres in ihrem inneren Sinn verstehen, sondern weisen darüber hinaus auf eine Art symbolischer Handlung. Schon das Bestreichen mit dem Fett der Kungunuss zu Beginn des Festes scheint symbolhaft auf einen dahinter verborgenen tieferen Sinn hinzuweisen. Während des alama selbst werden die Burschen morgens von 6—8 Uhr in ein Wasserloch gesteckt, so dass nur der Kopf heraussieht. Darauf schmieren sie sich vom Kopf bis zum Fuss mit weisser Erde ein und treiben sich in diesem Zustand die ganze Zeit umher (Wohlrab, Recht, S. 171). Es ist anzunehmen, dass in solchen Zeremonien die Beziehung all dieser Handlungen auf

[28]) lukinga nach L. H. Schutzrand am Stampfmörser (von Bananenblättern). S. 221.

[29]) Das Erschrecken durch das Gebrüll eines Löwen findet sich auch bei den Wasu, s. Dannholz, S. 74.

die religiöse Macht besonders ausgedrückt ist, ohne dass über ihren Sinn jetzt schon Näheres gesagt werden kann. Doch in einer dieser Quälereien ist die Beziehung auf den mzimu, den Ahnengeist, ausdrücklich ausgesprochen: Die Burschen müssen unbekleidet auf dem Bauch in einen niedrigen Laubengang kriechen, der von brennesselartigen Sträuchern gebildet ist. Dabei verbrennen sie sich am ganzen Leibe, so dass sie vor Schmerz fast wahnsinnig werden. Dazu singen dann die kungwi: „Ins Haus des mzimu geht man nicht hinein“.[30]) Die Berührung mit dem Ahnengeist wird also als recht schmerzvolle Sache vorgestellt.

Während des alama werden dann den Burschen auch einige Schnitte[31]) an den Oberarmen angebracht, deren Narben nie vergehen. Infolge all dieser lang anhaltenden Quälereien werden die Teilnehmer derartig entkräftet, dass es schwächliche Naturen lange nicht überwinden. Ihre Nahrung besteht in jenen Tagen in faulenden, verschimmelnden Speiseresten (N. 21, 68). Am Ende dieser Prüfungszeit gehen die Burschen zum Wasser, waschen sich die weisse Erde ab, bestreichen sich mit Oel und legen Kleider an. Dann geht es mit Gesang nach Hause, wo ein grosses Fest gefeiert wird, zu dem viel Leute eingeladen sind. Hier wird viel getanzt und Bier getrunken; den Jungen steht nun alles offen, was einem Erwachsenen zu tun erlaubt ist (N. 21, 86).

Geschichtlich scheint das alama von Süden her zu den Schambala gekommen zu sein. In den Liedern, die dabei gesungen werden, finden sich manche Ausdrücke aus dem Segula (My. S. 11). Ganz ähnlich beschreibt Baumann die Zeremonie des galo bei den Bondei: „Die Knaben begeben sich mit dem Zauberdoktor in die Wildnis und errichten dort kleine Hütten, wo sie zu verweilen haben, um ihrerseits in verschiedenen Zauberkünsten unterwiesen zu werden . . . Der Körper wird mit weissem Kalk oder Asche eingestrichen . . . In diesem Aufzug wird fast unausgesetzt getanzt und gesungen, die notdürftigste Nahrung wird von den Angehörigen am Wege nach ihrem Aufenthaltsorte aufgestellt . . . Diese Sitte muß jeder mitmachen, der in die Reihe der Männer treten will. Andernfalls werden seine etwa geborenen Kinder als unrechtmässig betrachtet und getötet“ (Us. S. 132 f). Baumann weist in diesem Zusammenhang auf die grosse Uebereinstimmung des galo mit ähnlichen Gebräuchen westafrikanischer Bantuneger wie der Nkimba, der Bakongo hin. Meinhof spricht davon, dass sich Weihen, die den Eintritt der Entwicklung begleiten, durch ganz Afrika finden (a. R. S. 94)[32]), und sieht

[30]) Ehe bimbi, nyumba ya mzimu nkaiingilwa. My. S. 13.
[31]) shale: Hautschnitte. L. H. S. 408.
[32]) cf. v. Orelli, II, S. 381; Meinhof, Rel. d. Afr. S. 68 f.

bei aller Abweichung im Einzelnen die gemeinsamen Züge darin, dass man „eine ganze Schar solcher jungen Leute etwa gleichen Alters sammelt und mit ihnen aus dem Ort in den Busch zieht. Dort werden sie angehalten, sich Buschhütten zu machen. Sie legen die gewöhnlichen Kleider ab und reiben sich mit weisser Erde oder Asche ein, dass sie weiss aussehen. So bringen sie manchmal wochenlang zu. Man lässt sie Durst und Hunger leiden, verbietet ihnen mancherlei Speise und hält sie an, eine Art Geheimsprache zu lernen. (a. a. O. S. 95; cf. auch Le Roy, S. 251 f; über die Lebenslehren der Dschagga an ihre Burschen und Mädchen vor der Hochzeit bringt Gutmann eingehendes Material, s. Das Dschaggaland und seine Christen, S. 79 ff.) [33]).

Auf das alama folgt für die Burschen das loza[34]). Es dauert für sie nur einen Tag. Dies Fest ist aber das erste, das auch für die Mädchen gefeiert wird, für sie dauert es eine Woche. Ueber die einzelnen Vorgänge während der Zeit, da die Frauen unter sich sind, erfahren die Männer nichts. So konnte noch nicht viel Material über dies Fest erhoben werden. Auch bei den Mädchen führt immer ein kungwi seinen ñwali in seine Bräuche ein. Es gibt auch hier zahlreiche Quälereien, die die Einzuweihenden durchzumachen haben (My. S. 16 f). Burschen und Mädchen sind zum Teil getrennt, zum Teil sind sie aber auch zusammen. Am Morgen des Tages, an dem das Fest zu Ende geht, gehen die Mädchen zum Fluss, waschen sich und salben sich mit Oel. Dort werden sie dann von ihren Bekannten abgeholt, und ähnlich wie beim alama geht der Zug von hier mit Gesang in das Festhaus. Dort wird gegessen und getanzt. Es kommt auch ein Zauberer, der einige Zauberstücke vorführt.

Für erwachsene Mädchen und Frauen schliesst sich an das loza gleich noch das nkimbizi[35]) an, mit dem oft noch das ndagilo[36]) verbunden ist. Das nkimbizi dauert dann nur eine Nacht, am folgenden Tage heisst das Fest ndagilo. Dies Fest bezeichnet den Zeitpunkt für Mädchen, von dem an sie in die Ehe gegeben werden (N. 21, 68). Auch hier wird von den waali

[33]) Vgl. auch das eingehende Material über die Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme bei Walk.

[34]) wana wa kiyoshi watabindwa loza, wataalama: für Jünglinge feiert man das Mannbarkeitsfest; sie werden mannbar. L. H. S. 211.

[35]) nkimbizi: Fest der Mannbarkeit der Mädchen. wana wa kivyele watabindwa loza na nkimbizi: für Mädchen wird das loza und das kimbizi-Fest gefeiert. L. H. S. 371.

[36]) ndagilo: zweiter Tag der Mannbarkeitsfeier der Mädchen. ivi lelo ni nkimbizi keloi ni ndagilo, watabindwa loza: heute ist das kimbizi, morgen ist das dagilo, wo sie das Fest abschliessen. L. H. S. 358.

im Festhaus getanzt, zunächst unter Ausschluss aller, die noch nicht kungwi sind. Um 11 Uhr kommen die Burschen. Sie haben vorher aus den Wurzelstöcken der Bananen allerlei Gestalten geschnitten: Hasen, Ratten, einige Vögel. Diese zeigen sie jedesmal mit einem besonderen Spruch vor, wobei die Frauen lachen und kreischen. Mit solchen Unterhaltungen geht das Fest bis zum andern Morgen. — Auch Baumann berichtet von einem ähnlichen Weihefest für die Mädchen bei den Bondei (Us. S. 133).

c) Die mit Schwangerschaft und Geburt zusammenhängenden Feste.

Ein weiteres Fest hat die junge Frau zu feiern, wenn sie ihr erstes Kind erwartet. Es ist das mviya wa mpala[37]). Hierzu versammeln sich zwei kungwi, ein Mann und dessen Frau, und die Eltern mit den jungen Eheleuten in ihrem Hause. Sie setzen sich auf Stühle, „die Männer vorn, die Frauen hinter ihnen, kauen Kungunüsse und speien die gekaute Masse auf einen andern Stuhl. Dann bestreichen sie sich damit gegenseitig den Rücken. Die junge Frau bindet dann Schnüre mit sehr grossen Perlen um, daran wird hinten ein Stück Gazellenfell befestigt" (My. S. 20). Dies Fell behält sie um bis zur Geburt, dann wird es in Streifen geschnitten, die dann wieder beim Beschneidungsfest verwandt werden. In ihrem Zustand muss die Frau mehreremale zu dem Platz vor dem Dorf und wieder zurück laufen, wobei sie von den Kindern des Dorfes verfolgt wird, die sie mit Asche, Schmutz und Ziegenkot bewerfen. Im Hause werden dann noch einige Zeremonien mit ihr vorgenommen, über die aber noch nichts Näheres hat in Erfahrung gebracht werden können.

Etwa 1—2 Monate nach der Geburt des Kindes wird dann das letzte in dieser Reihe der Entwicklungsfeste gefeiert, das mviya mkulu. Am Abend des Tages wird eine Ziege als Opfertier geschlachtet, je nach dem Geschlecht des Kindes eine männliche oder eine weibliche. Von dem Opferfleisch bekommt jedes Glied der Sippe einen fest bestimmten Anteil, nur das junge Paar nicht, das dafür andere festmässige Zukost bekommt. Auch die alten Männer, die im Dorf bleiben, bekommen von der Ziege ein Vorderbein und eine Keule. Besonders dazu bestimmte Frauen gehen in den Wald, um Holz zu holen, das als Fackeln zur Beleuchtung dient. Sie haben unterwegs einen besonderen Gesang, wozu sie eine kleine Trommel schlagen. Dabei wollen sie nicht gesehen

[37]) mpala: die Zwergantilope. mvyele atagelwa mpala akiunga kuvyala: die Frau bekommt ein Zwergantilopenfell um, wenn sie die Wehen bekommt. L. H. S. 320.

sein; wer ihnen begegnet, den verfluchen sie. Das Fest dauert zwei Tage. Die erste Nacht hindurch tanzen die Frauen allein; kein Mann darf sich sehen lassen, oder er wird verflucht. Am Morgen gehen die kungwi mit der jungen Frau zur Schöpfstelle. Was während dieser ganzen Zeit von den Frauen vorgenommen wird, hat nicht in Erfahrung gebracht werden können. Gegen Abend des zweiten Tages wird wieder in Gruppen gegessen. Das junge Paar sitzt mit einigen kungwi in der Hütte für sich, während die anderen kungwi vor dem Dorfe essen. Nach dem Essen wird getanzt. Dann kommen die kungwi und zeigen wieder allerhand geschnitzte Figuren unter bestimmten Gesängen. Am Morgen des darauf folgenden Tages müssen die Eltern noch eine Quälerei über sich ergehen lassen: In einem Päckchen ist ein Stückchen Tabak, der in scharfe beizende Flüssigkeit getaucht ist. „Sie müssen diesen Tabak in den Mund nehmen und kauen; manchem benimmt er den Atem, mancher wird sogar ohnmächtig dabei" (My. S. 22). Mit einer für die Kinder bestimmten Handlung schliesst dann dies Fest ab. Der Vorgang bei diesem letzten Akt konnte nicht näher ermittelt werden.

Riese erwähnt noch ein kleines Fest in engerem Kreise, das bei der Geburt eines zweiten Kindes gefeiert wird. Bei der Geburt weiterer Kinder feiert der Schambala kein besonderes Fest mehr. Somit wäre die Reihe der Entwicklungsfeste abgeschlossen.

d) Die Bedeutung der Entwicklungsfeste für die Schambala.

Dass diese Entwicklungsfeste eine grosse Rolle in dem Leben des Schambala spielen, geht daraus hervor, dass der Einzelne erhebliche Opfer dafür bringt. Die grossen Aufwendungen, die für solche Feste gemacht werden und die dem Veranstalter bis zu drei Rindern kosten können, das willige Uebernehmen der recht schmerzvollen und unangenehmen Quälereien sind ein Zeugnis dafür, dass eine starke Macht den Schambala an diese Feste bindet. Es ist ihm unvorstellbar, dass ein solches Fest nicht gefeiert würde. Es wird höchstens einmal zu lange hinausgeschoben. Dann stellen sich aber auch schon sofort die schlimmen Folgen ein, und das Versäumte wird schnell nachgeholt. Wer die Feste noch nicht gefeiert hat, resp. für wen sie noch nicht gefeiert sind, gilt als Unglücksmensch, der dann die ganze Familie in Gefahr bringt. Ueberhaupt ist die Befolgung all dieser Vorschriften und Bräuche nicht Sache des Einzelnen als Individuum, sondern Angelegenheit der ganzen Sippe, wie sich denn auch aus der Darstellung ergeben hat, dass jedesmal die ganze Familie an solchem

Feste beteiligt ist. Darum wird manches Kind, das geboren wurde, ehe für die Eltern alle gehörigen Feste gefeiert sind, als Unglückskind umgebracht. So erzählt ein Schambala aus seinem Leben: „In meiner Heimat nahm ich ein Mädchen zur Frau, und uns wurde bald ein Kindlein geboren. Weil meine Frau das ndagilo-Fest noch nicht absolviert hatte, nahm der Grossvater das Kind und tötete es als ein Unglückskind. Meine Frau sollte dann dies Fest durchmachen, aber die Zurüstungen verzögerten sich, und sie schenkte mir ein anderes Kindlein. Dies Kind wollten wir vor dem Schicksal des Erstgeborenen bewahren. Aber ich musste eine längere Reise machen. Als ich zurückkehrte, war in der Zwischenzeit auch dies Kind getötet worden. Dazu hat man mir meine Frau genommen" (N. 21, 68). — Als weitere Bestimmungen gelten für die Schambala: „Wird Eltern ein zweiter Sohn geboren, ehe für den ersten das Beschneidungsfest gefeiert ist, so muss dieser zweite Sohn getötet werden. Einer, der sich der Beschneidung nicht unterzogen hat, wird nie eine Frau bekommen". Seine Kinder würden Unglückskinder sein. „Hat ein Mann geheiratet, ehe für ihn das alama gefeiert ist, so muss er es schleunigst nachholen. Bis er es getan hat, wird ihm die Frau genommen. Es würde sonst ein Kind, das etwa geboren würde, getötet werden müssen. Ebenso ist es, wenn für die Frau die Feste nicht gefeiert sind. Der Mann wird sich dann auch weigern, mit der Frau zusammen zu wohnen" (My. S. 27)[38]). Diese Feste bilden eben die Aufnahme des Einzelnen in den Stammesverband; wer sie nicht durchgemacht hat, ist kein Schambala.

Aus allen diesen Bestimmungen geht hervor, dass die Entwicklungsfeste von der grössten praktischen Bedeutung für das tägliche Leben der Schambala sind; mit starker Macht hält der Bann der Tradition, verkörpert durch die Forderung der Sippe, den Einzelnen gefangen, und es lässt sich ahnen, dass es nicht leicht sein wird, einen Schambala aus diesen religiös-kultischen Gebundenheiten zu lösen.

[38]) Als weitere Umstände, unter denen ein Kind ein Unglückskind ist, werden überliefert: Aussergewöhnliche Lage bei der Geburt, Fall auf die Nase bei dem ersten Gehversuch, Zwillingskinder, Durchbrechen der ersten Zähne im Oberkiefer (N. 9, 173). Um das Letztere zu verhindern, werden die Kinder zu einer erfahrenen Frau gebracht, „die unter Besprechung eine Zahnarznei bereitet und nach Aufstreichung derselben das Zahnfleisch massiert" (N. 13, 81; cf. Us. S. 189; über die allgemeine Verbreitung dieser Anschauung von Unglückskindern unter den Bantuvölkern s. Le Roy, S. 249).

3. Das Opferwesen.

Das dritte grosse Gebiet, auf dem der Schambala sich religiös handelnd betätigt, ist das des Opferwesens, von dem Schambala selbst fika [39]) genannt. [40]). Diese Opferfeste unterscheiden sich von den durch einen gewissen Lebensrhythmus bedingten Entwicklungsfesten dadurch, dass sie auf Grund unvorhergesehener, schicksalhafter Anlässe gefeiert werden müssen. Solche Anlässe sind Unglücksfälle aller Art, Krankheit oder Tod. Solcherlei Opfer gibt es eine grosse Menge unter den Schambala. In einer gründlichen, bis ins Einzelne gehenden Sammlung von Missionar J. Riese, die bisher nur handschriftlich vorliegt (Die Opfer der Schambala; zit. O.), werden 18 solcher fika unterschieden, die aus derartigen Anlässen gefeiert werden müssen. Diese Sammlung Rieses gründet sich meist auf Aufzeichnungen oder mündliche Darstellungen von Eingeborenen. Das Ergebnis dieser Sammlung wurde auf einer Konferenz der Missionare in Usambara vorgetragen, danach zirkulierte die Arbeit noch unter den einzelnen Missionaren, die auf Grund ihrer Beobachtungen und Ueberlieferungen das Material korrigierten oder ergänzten. Die Sammlung Rieses kann also als zuverlässig angesehen werden. Riese bringt die Darstellung der Opfer unter dem entstehungsgeschichtlichen Gesichtspunkt, indem er zunächst diejenigen beschreibt, von denen sich noch nachweisen lässt, dass sie ursprünglich von andern Volksstämmen herrühren, dann die, die als altes Eigentum der Schambala anzusprechen sind. Da aber der Schambala auch überkommenes Gut sehr bald als sein ursprüngliches Eigentum ansieht [41]), so können wir sämtliche im Augenblick gebräuchlichen Opferarten als gleichmässig typisch für die religiöse Lage der Schambala ansehen. Die hier gegebene Darstellung wählt daher für die Anordnung des Materials den systematischen Gesichtspunkt, indem sie nach den einzelnen Anlässen für die Opfer unterscheidet. Sie entnimmt den Stoff in erster Linie jener Sammlung von Riese; einige Zusätze und Beiträge wurden aus der übrigen Literatur gewonnen.

Es liegt im Wesen des schicksalhaften Anlasses dieser Opfer begründet, dass der einzelne Schambala in der Regel nicht genau weiss, wann ein solches Opfer dargebracht werden und welches Opfer es gerade sein muss. Dies in jedem Falle besonders zu ent-

[39]) fika: Opferfest. L. H. S. 53.

[40]) Ueber das Opferwesen bei den Bantu allgemein s. Le Roy, S. 326. ff.

[41]) „Was eine Generation Neues zu den religiösen Bräuchen hinzufügt, sieht die nächste schon wieder als etwas Uraltes an". My, S. 25 f.

scheiden, ist Sache des Orakels (= mlamulo) [42]). Man geht dann zu dem mkauzi (Seher, Orakelverkündiger), der seine Antwort nach verschiedener Methode gibt (N. 6,143). Ueber die Methode des Pfriemorakels hat der Eingeborene Kaniki aufgezeichnet: „Ist es das Pfriemorakel, so sticht er mit einem Pfriem in eine Oelnuß. Aber — wunderbar — er sticht mit aller Kraft. Dann fragt er dich: 'Hast du nicht gesehen, wie ich gestochen habe? Aber der Pfriem ist nicht durchgedrungen'. Jener, der Angehörige des Kranken, (sc. der das Orakel befragt hatte) sagt dann: ‚Sehr wohl, ich habe es auch gesehen'. Nun wird ihm gesagt: Es ist von wegen der Schlange" (N. 17,189). Nach einem anderen Bericht nimmt der Orakelbefrager eine Bananenblattrippe und Asche, legt sie auf die Erde und bespricht eine Nadel, die von Messing ist. „Er sagt: Messing, verbirg mir nicht die Krankheit, welche diesen Menschen tötet. Dann sticht er mit dieser Nadel in die Bananenrippe. Wenn nun die Nadel nicht in die Rippe eindringt, so ist jener Mensch von einer Schlange krank gemacht" (N. 19,138). Eine andere Art der Auskunft ist die, dass der Orakelmann die Schellen schüttelt und je nach dem Klang, den sie geben, die Antwort findet (N. 20,42). Oder „der Orakelmann lässt sich von den Auskunftbegehrenden eine Ziege bringen, schlachtet sie und befragt das Orakel aus der in den Eingeweiden enthaltenen Flüssigkeit" (a. a. O.; cf. N. 20,111). Oder er schüttet Früchte in einem Wannkorb durcheinander und liest dann in den sich bildenden Figuren (O. S. 4). Als besonders wirksam gilt das „Orakel des Beschlafens": „Der Betreffende hängt einen kleinen Kürbis am Bettpfosten auf; auf dem Bett schläft er; am andern Morgen gibt er seinen Spruch" (O. S. 4). Auf Grund der Auskunft des Orakels muss dann das angegebene Opferfest gefeiert werden.

a) Opfer auf Grund von Unglücksfällen.

Einmal sind es Unglücksfälle aller Art, die durch besondere Opfer abgewehrt werden müssen: sei es, dass ein Rind zwei Kälber geboren hat oder Schafe und Ziegen unfruchtbar sind, sei es, dass der Regen lange ausbleibt oder das Volk von einer Heuschreckenplage heimgesucht wird, sei es, dass dem Einzelnen das Jagdglück mangelt oder dass der ganze Stamm im Kriege unterlag, immer muss irgend ein fika dafür gefeiert werden.

Hat ein Rind zwei Kälber geboren, so muss das fika ya ukungwi[43])

[42]) mlamulo: Orakel. L. H. S. 339. Dort werden aufgezählt: mulamulo wa bala, mulamulo wa zelu: Brett-Orakel, Aschen-Orakel; nizaika zelu he bala, azadolonya zelu akikaula: ich lege Asche auf ein Brett, er bemalt es mit Asche und beobachtet; ferner: mulamulo wa solo: Würfel-Orakel; mulamulo wa singano: Nadel-Orakel.

[43]) ukungwi: Vertrautheit mit den Mysterien. L. H. S. 463.

gefeiert werden (O. S. 9 f). Zunächst werden beide Kälber aufgezogen; das eine wird dann bei dem fika geschlachtet. Der Besitzer nimmt etwas von dem Brustfleisch, legt es in seinem Haupthaus auf die Erde, giesst Wasser oder Bier darüber und betet: Schlafe doch, gib uns Rinder und Ziegen. Der Name dieses Festes: „Opfer der Vertrautheit mit den Mysterien" erklärt sich daraus, dass hierbei besondere Tänzer auftreten, die zunächst ausserhalb des Dorfes in einer schönen Höhle wohnen und dann hineinkommen, um in maskiertem Aufzug nach allen Regeln der Kunst zu tanzen. An ihrem Wege haben die Dorfbewohner besondere Früchte versteckt, die die Tänzer nun suchen müssen. Auf Grund ihrer „Vertrautheit mit den Mysterien" können sie mit grosser Sicherheit mit ihren langen Stöcken diese Früchte finden, zur Freude der Zuschauer; die Tänzer singen bei ihren Vorführungen bestimmte Lieder, sie tanzen fünf Tage lang und erhalten Tabak, ein Huhn, Perlen und Kungunüsse. „Am 6. Tage ist grosse Abschiedsfeier. Dann wird eine Ziege geschlachtet und verzehrt; die Tänzer waschen sich; man geht nach Hause und wohnt in Frieden, denn man sagt: Er schläft, der Geist des Scheuta und seiner Frau Bangwe." Dies fika soll der Ueberlieferung nach von den Bondei stammen.

Bei Unfruchtbarkeit von Schafen oder Ziegen muss das fika ya kugimbika makaya [44]) (zur Kürung des geweihten Schafes) gefeiert werden (O. S. 25 f). „Findet es der Schafe wegen statt, so werden zwei Ziegen und ein Schaf unter dem Blasen der grossen Hörner im ganzen Dorf herumgeführt. Beim Burschenhaus wird die eine Ziege von den Burschen geschlachtet, die andere bekommen die Männer". Dann wird dem Schaf eine kleine Glocke umgehängt, mit der es nun in völliger Freiheit im Dorfe umherwandert und fressen kann, was es will. „Es ist zum Segensträger ernannt". Findet das fika der Ziegen wegen statt, so tritt an Stelle des Schafes eine besonders erwählte Ziege.

Wenn ein Jäger kein Jagdglück hat oder wenn er eine Fanggrube anlegt, so feiert er das fika ya ukala (der Jagd; O. S. 17ff). An diesem Fest beteiligen sich neben dem Betreffenden auch die übrigen Jäger, die mit ihren Waffen und Jagdgeräten erscheinen, und auch die anderen Leute des Dorfes. Zunächst wird der Ahne, der auch ein Jäger war, an seiner Fanggrube angerufen; hernach wird im Dorf weiter gefeiert. Dort wird ein Huhn dem Ahnen dargebracht; dann trinkt man Zuckerrohrbier und tanzt zur

[44]) makaya: geweihtes Schaf. ni ngoto izazwikwa mumanga, izaikala kaya, izaja ivyokunda; nkailishiywa: das ist ein Schaf mit einem Glöckchen, das im Dorfe wohnt und frisst, was es mag; es wird nicht geweidet. L. H. S. 247.

Trommel oft die ganze Nacht hindurch. Am andern Morgen bestreicht die Schwester des Vaters den, der das fika begeht, mit Fett von der Kungunuss und spricht dazu: Ruhe doch, damit mein Kind Wild erlege. Auch die anderen Teilnehmer des Festes werden mit dem Fett der Kungunuss bestrichen. – Geschichtlich stammt dieses fika vielleicht von den Washu, weil diese noch den besonderen Brauch dabei haben, geröstete Käferlarven zu essen. Daher sagen die Schambala: Ti Washu taja nkobo: wir sind Washu, wir essen Engerlinge (Wohlrab, Recht, S. 164).

Es bedeutet für die Schambala auch ein Unglück, wenn jemandem der Vorfahr im Traume erscheint. Ist der Betreffende nun ein Kilindi, so muss er in solchem Falle das fika ya Wakilindi (das grosse Fest der Kilindi; O. S. 15) feiern. Er versammelt dazu seine Männer und zieht mit ihnen zu der Stelle im Bananenhain, wo der Vorfahr zu opfern pflegte. Dort werden ein Rind und ein Hund getötet. Der Kilindi nimmt etwas von dem Brustfleisch beider Tiere und ruft seine Ahnen der Reihe nach an: Ruhe doch, du Mbega, du bist der Besitzer der Hunde, hier ist ein Hund, wir ehren dich damit, gib uns Regen und Kinder, die Baumstümpfe mögen uns ausweichen. Dann isst er und die übrigen nach ihm von dem Hundefleisch. „Das übrige Hunde- und Rindfleisch wird geröstet und dann vermischt. Danach essen alle davon, auch die entfernt Wohnenden von der Sippe bekommen ihr Teil".

Ist in einem Kriege eine Partei öfter unterlegen, so sagt das Orakel: der Häuptling hat das fika ya mlamulo oder ya nkondo (des Orakels bezw. des Krieges; O. S. 15 ff) zu absolvieren. Beim ersten Hahnenschrei wird die Kriegstrommel geschlagen. Die Krieger kommen eilig herbei, merken aber bald an dem veränderten Trommelschlag, dass es keinen Krieg bedeutet. Sie marschieren zunächst einmal um das Häuptlingsgehöft herum. Dann tritt die Hauptfrau des Häuptlings, die ganz wie ihr Mann angezogen ist, vor die Krieger und beginnt das „Entlassen des Heeres zum Kriege". Sie lässt die Männer an sich vorbeimarschieren und macht jedem mit dem Zeigefinger ein Zeichen an die Stirn, wodurch er stich- und kugelsicher wird. Wer aus Versehen das Zeichen auf die linke Seite der Stirn bekommt, darf nicht am Kriege teilnehmen; er würde gewiss fallen. Nach einem Gebet darum, dass diese Leute Beute im Kriege machen und die Feinde überwinden mögen, schlägt die Häuptlingsfrau wieder die Kriegstrommel. Die Krieger verteilen sich in zwei Haufen und führen ein Scheinmanöver gegeneinander aus. Dabei werden dann von der einen Partei die Frauen und Mädchen „geraubt" und ein

Ochse, den der Häuptling hat bereitstellen müssen, gespeert. Den Abschluss dieses Festes bildet ein grosses Gelage im Dorf, bei dem der Häuptling mit den Leuten grosse Wechselreden hält, bis der Ochse abgehäutet ist und jeder mit seinem Beutestück nach Hause geht. Dies Fest ist ein besonderes fika der Kilindi.

Von einer ähnlichen Form dieses fika wird berichtet, dass es aus Anlass einer lang anhaltenden Dürre gefeiert wurde: Eine Schar Frauen, im vollen Waffenschmuck ihrer Männer, angeführt von der Häuptlingsfrau, zogen auf einen Hügel. Dort nahmen sie Aufstellung, indem sie durch Spalier eine 10 m lange Gasse bildeten. Ein Beamter des Häuptlings rief die Frauen einzeln auf. So trat jede vor, erhielt in die linke Hand einen Schild, in die rechte beim ersten Bittgang ein kurzes Schwert, beim zweiten einen Speer. So trat sie an das obere Ende der Gasse und hielt ein Gebet an den Häuptling um Regen. Als dann die letzte Frau fertig war, marschierten alle im Gänsemarsch an den Rand des Hügels. Dort wurde dann ein Hammel als Opfer zu Tode gebracht (N. 22, 110).

In Zeiten grosser Trockenheit wird auch das fika ya kiza[45]) (an der Waschstelle. O. S. 22 f) gefeiert. Zunächst wird die Waschstelle des Ahnen im Bananenhain gesäubert und Wasser in den Topf getan. „Dann wird die Sippe versammelt. Eine Ziege wird geschlachtet, ihr Blut muss in den Topf fliessen. Den Mageninhalt legt man um den Topf herum. Von dem Brustfleisch nimmt der Leiter der Feier zwei Stücke und wickelt sie in Bananenblätter. Die beiden Päckchen nimmt er in die Hand und betet: . . Hier ist die Waschstelle; wenn es daher kommt, dass unser Land heute verdorrt, so haben wir euer gedacht. Dann legt er die Fleischstückchen ausserhalb der Laube nieder". Darauf schneidet der Opfernde aus Fleisch vom Bruststück, vom Herzen und der Leber kleine Stückchen. Davon nimmt er und bläst eins nach Osten und eins nach Westen. Dasselbe tun nach ihm auch die andern. Von den Blättern der Laube macht man Armbänder, die man um das Handgelenk trägt, bis sie abfallen. — Dieses fika gehört zu den Wakina Tuli, den Leuten um Tuli, der der Häuptling gewesen sein soll, welcher den ersten Kilindi holen liess. Später haben es dann die Kilindi übernommen.

---

[45]) kiza: eigentlich Finsternis. fika ya kiza: Opferfest in den Bananen. L. H. S. 169; kiza heisst die Stelle im Bananenhain, wo der Ahne sich zu waschen pflegte. Er hatte dort einen Topf stehen, in dem stets Wasser war. Um den Topf herum pflanzte er vingwele(?), und mit der Zeit entstand dort eine schöne Laube. O. S. 22.

b) Opfer auf Grund von Krankheit.

Der Hauptanlass, ein fika zu feiern, ist das Eintreten irgend einer Krankheit. Für das Bewusstsein des Schambala ist eine Krankheit immer durch eine übernatürliche Ursache veranlasst; der natürlich-körperliche Zusammenhang ist ihm dabei nicht deutlich. So läuft auch alles, was er zur Bekämpfung einer Krankheit unternimmt, auf Manipulationen irrationaler Art hinaus. Insofern können wir die Krankenbehandlungen aller Art, wie sie bei den Schambala im Brauch sind, in das Gebiet religiöser Betätigung einbeziehen[46]). Doch ist hierbei zu unterscheiden zwischen medizinischen Eingriffen, die an dem Körper des Kranken selbst vorgenommen werden, und kultischen Handlungen, die auf Grund der Erkrankung eines Einzelnen von der ganzen Sippe vollzogen werden, ohne dass der Kranke persönlich daran besonders beteiligt wäre. Im ersteren Falle sind die Medizinmänner die massgeblichen Instanzen, im zweiten Falle hat das Orakel die entscheidende Anweisung zu geben. Beide Arten der Krankenbehandlung hängen eng miteinander zusammen. Der Medizinmann weist wohl selbst seinen Patienten an das Orakel, und auch seine Kunst wird mit einer besonderen Beziehung zu der religiösen Macht in Verbindung gebracht. Der stehende Wechselgruss eines Schambala mit einem Medizinmann lautet: taile, d. h. wisse, worauf er antwortet: na Mulungu, d. h. mit Gott (N. 20, 124; 27, 107).

Doch können wir die Krankenbehandlungen ersterer Art zu einem Teil in das Gebiet naiver Wissenschaft rechnen, indem sie auf primitiver Einsicht in das Wesen der Therapie beruhen. Die Medizinmänner bilden eine Berufsklasse mit fest geregeltem Bildungsgang[47]). Sie haben auch ihre Wissenschaft über die Medikamente, die in jedem besonderen Krankheitsfalle anzuwenden sind. (Karasek gibt in dem Abschnitt: Krankheiten und Therapie, S. 198—207, einen Eindruck von der Fülle der hier in Frage kommenden Spezialitäten; siehe auch N. 19, 138; Hosbach, S. 10 f.) Die

[46]) Le Roy stellt allgemein von den Bantu fest: es ist ziemlich selten, dass das wirkliche und wirkende Heilmittel nicht auch von Zeremonien und Uebungen umgeben ist, die ihm einen gewissen religiösen oder magischen Anstrich verleihen. S. 298.

[47]) muntu uyu akihinyiywa uyanga, kuunga adahe; akidaha uyanga, atashundwa ni yuja myanga kabisa, angwe: usheyoshole visiku na visiku; ne azakwezwa mwe kilingo cha uyanga: nachdem diesem Menschen Arzneikunde gelehrt worden war, bis er sie konnte, wurde er, als er die Arzneikunde kannte, von dem Arzt aufs dringendste ermahnt: du darfst dies und das und dies und das nicht tun; damit wird er aufgenommen in die Aerztegilde. L. H. S. 149; cf. auch Karasek, S. 195 f.

Praxis dieser Art von Krankenbehandlung besteht meist darin, dass der Medizinmann Einschnitte in die Haut macht und eine bestimmte Flüssigkeit darüber streicht (N. 20, 42). Eine Krankheit besonderer Art bildet unter den Schambala der Zustand der Besessenheit. Innere Krankheiten (N. 6, 141) und hysterische Zustände (N. 20, 143) werden auf Besessenheit durch einen Dämon zurückgeführt. Auch hier sind es die Medizinmänner, die in solchem Falle die Behandlung übernehmen (N. 6, 142): „Der Kranke wird auf die Erde gesetzt, der Arzt zündet Kräuter an, die einen betäubenden Dunst ausströmen. Diesen muss der Kranke einatmen. Ein Tuch wird über ihn ausgebreitet, . . die Trommeln werden geschlagen, und dazu wird gesungen". Das wird bis zu zwei Tagen und Nächten so getrieben, bis der Kranke in Krämpfe ausbricht, in Zuckungen gerät und zuletzt in einen schlafähnlichen Zustand der Erschlaffung verfällt. Dann gilt der Dämon als gewichen, und der Kranke kann genesen. (N. 20, 111; cf. 15, 111; 7, 2—4; bei den Suaheli: 9, 27 f; 15, 24 f; Baumann, S. 58). Doch wird auch bei solcher medizinischen Behandlung durch den m*y*anga das eigentlich Heilende seiner Kunst nicht in der Wirkung dieser Medikamente gesehen, sondern in der ihm eigenen magischen Kraft; das Wichtigste bei seiner Behandlung ist das „Besprechen" des Kranken, das Ausspeien und andere Handlungen magischer Art[48]). Insofern gehört also die Behandlung eines Kranken durch den m*y*anga immer auch in das Gebiet religiös-kultischer Betätigungen.

Wird der Kranke aber trotz all solcher Kuren nicht besser und will er die letzte Ursache für seine Krankheit erfahren, die in einer Verfehlung kultischer Art liegen muss, so nimmt er seine Zuflucht zum Orakel, das entscheiden soll, welches Opfer in diesem Falle dargebracht werden muss. Hiermit kommen wir auf die eigentlich religiöse Art, eine Krankheit zu behandeln. Es gibt eine Fülle solcher Opfer, die auf Grund einer Krankheit dargebracht werden müssen. Einige dieser fika gelten für bestimmte Krankheiten wie Husten, Krätze oder Kinderlosigkeit. Die meisten können auf Grund jeder beliebigen Krankheit verordnet werden. Diese letzteren seien zuerst dargestellt.

Ist es nach dem Urteil des Orakels die Schlange gewesen, die ihren Zorn durch Sendung irgend einer Krankheit kundgetan hat, so muss diese durch das fika ya nyoka[49]) (das der Schlange dargebrachte Opfer; O. S. 5 ff) versöhnt werden. Die Schlange wird von den Schambala religiös verehrt (N. 6, 143) und darf

[48]) Vgl. Us. S. 174.

[49]) tizasembela nyoka, tizaja mbuzi tunduwi: wir versöhnen die Schlange und essen im Busch eine Ziege. L. H. S. 404; cf. Karasek, S. 203 f.

nicht getötet werden. Dem Missionar, der eine solche Schlange geschossen hatte, sagte ein Eingeborener: „Du hast einen Gott der Schambala getötet“ (N. 16, 19). Durch die Tötung einer Schlange werden Krankheiten hervorgerufen, und so muss, wenn das Orakel es bestimmt, das Tier versöhnt werden. Zunächst suchen die Schambala festzustellen, ob es auch wirklich die Schlange ist, die den Betreffenden krank gemacht hat. Sie nehmen dazu eine Ziege, führen sie aus dem Haus und sprechen: „Du Schlange, hier ist deine Ziege, lass nun den Menschen in Ruhe, ich will dir ein Sühnopfer bringen“. So tun sie 4 Tage lang. Wird der Kranke nicht besser, so unterlassen sie das Opfer; wird es aber mit ihm besser, so vollziehen sie die Versöhnung der Schlange (N. 17, 190). Zu diesem Akt versammelt sich die ganze Familie des Kranken im Gebüsch. Es wird ein besonderer Priester hinzugezogen, der den Namen msembezi (-Versöhner) trägt und meist kein Schambala, sondern ein Pare ist (N. 6, 143), oder er spricht doch wenigstens in der Paresprache (N. 17, 190). Dieser msembezi stellt zunächst eine Art Brei aus geriebenem Holz her und bestreicht damit die Familienglieder im Gesicht und an den Oberarmen. Eine Ziege[50]) wird erstickt dadurch, dass sich der engere Kreis der Familie auf sie setzt. Währenddessen singt der msembezi: „Schlange lass ab, lass ab, lass ab; ist es eine Puffotter, lass ab, ist es eine Riesenschlange, lass ab!“ Ist die Ziege erwürgt, so durchsticht sie der msembezi mit einem zweischneidigen Messer, so dass das Fell ganz durchlöchert ist (N. 17, 190). Sie wird dann mit dem Fell gebraten; von ihrem Brustfleisch nimmt zuerst der msembezi etwas in den Mund und speit es gegen Osten und gegen Westen; danach tun das auch die Angehörigen[51]). Das übrige Fleisch wird an Ort und Stelle verzehrt, ohne Zukost. Die Knochen der Ziege legt der msembezi mit dem Kranken an den Wurzeln eines Baumes nieder (N. 17, 190) mit den Worten: Ich bin hingegangen, die Schlange zu beseitigen. Beim Weggehen darf sich niemand umsehen. Wenn die Hunde hernach die Knochen gefressen haben, sagt man, die Schlange habe sie verzehrt. — In etwas anderer Form gestaltet sich dies fika in dem besonderen Falle, dass jemand an Krätze leidet. Hierbei wird nur ein Huhn geschlachtet. Die Knochen werden auch an dem Baum niedergelegt. — Seiner geschichtlichen Her-

[50]) Arme Leute können auch zwei Hühner nehmen: zwei, „um die vier Beine der Ziege zu haben“ (O. S. 6).

[51]) Nach dem Bericht des Eingeborenen Kaniki heben sie die ganze Ziege gen Osten und gen Westen. N. 17, 190. Vgl. auch die Beschreibung dieses Opfers bei Karasek S. 203 f.

kunft nach stammt dies fika von den Pare. Daher wird als msembezi auch ein Pare genommen. Am Schluss der Beschwörung heisst es immer: Uγweno mpale, das bezeichnet den Ort, von dem die Pare stammen und soll der Schlange zeigen, dass wirklich ein Pare die Beschwörung ausführt[52]).

In ähnlicher Weise wird ein Opfer der Katze dargebracht, das fika ya munyau (O. S. 8 f). Auch die Katze darf nicht getötet werden, sonst sendet sie Krankheit. Nach der Auskunft des Orakels, dass es sich in dem vorliegenden Krankheitsfalle um die Tötung einer Katze handele, wird auch hier zunächst durch eine Probe erwiesen, ob es wirklich dies Tier sei. Man greift eine Katze und steckt sie in einen Hühnerkorb mit einer kleinen Oeffnung, so dass sie gerade ihren Kopf herausstecken kann. „Dann wird die für das Opfer bestimmte Ziege siebenmal um den Korb herum geführt. Man stellt der Katze ferner frischgemolkene Ziegenmilch und Honig hin und die Lunge des inzwischen geschlachteten Opfertieres. Dazu spricht man: Hier ist dein Rind, hier ist dein Fett. Frisst die Katze nichts von dem ihr Vorgesetzten, so wird das fika nicht fortgesetzt; es gilt als erwiesen, dass die Katze nichts mit der Krankheit zu tun habe". Im anderen Falle wird die Versöhnung der Katze fortgesetzt; auch hier tritt ein msembezi in Funktion. Der Katze wird ein Stück blaues Tuch umgebunden[53]), mit dem sie herumläuft, bis sie es verliert. Dann wird sie in ihrem Korb in ein eine Stunde weit entferntes Dorf gebracht, damit sie nicht wieder in das Haus dessen komme, um deswillen das fika gefeiert wird. An dem Opferfleisch bekommt wieder die ganze Familie Anteil; die eine Hälfte nimmt dabei der msembezi mit nach Hause. — Nach einer anderen Ueberlieferung wird das Versöhnen der Katze mit Hilfe eines weissen Huhnes bewerkstelligt, das erst erstickt und dann von den Beteiligten aufgegessen wird. Die Eingeweide samt Kopf und Federn werden unter einem bestimmten Baum niedergelegt (N. 20, 111). — Dies fika ist von den Mbugu übernommen (Us. S. 21).

Waren in dem der Schlange und dem der Katze dargebrachten Opfer Tiere der Gegenstand der Versöhnung, so wenden sich die folgenden fika an geistige Mächte als ihr Objekt. Die sinnliche Verbindung mit diesen Mächten ist dadurch gegeben, dass die Opferstätte in besonderer Beziehung zu ihnen steht. So gibt es

---

[52]) Ueber Verbreitung und Handhabung des Schlangenopfers bei den Pare s. Kotz, S. 168; Dannholz S. 46 f.

[53]) Das Tragen des blauen Tuches erinnert an eine Gepflogenheit der Kilindi und soll zum Ausdruck bringen, dass die Katze Macht habe wie ein Kilindi.

ein fika ya mulamba (am Affenbrotbaum; O. S. 10 ff). In diesem Falle wird die Macht in dem Baume wohnend gedacht. Sie wird dann auch direkt als mzimu, Ahne, angeredet. Auch an diesem fika nimmt die ganze Familie des Kranken teil, die sich an dem betreffenden Affenbrotbaum versammelt. Dort wird zunächst ein Schaf oder eine Ziege geschlachtet. Der Inhalt der Eingeweide wird mit Erde vermischt und dies dem zimu geweiht mit den Worten: Wir wollen dem zimu seine Speise geben. Hier ist Wasser für dich, Bier und ein Rind, gib uns Gesundheit. — Jeder Teilnehmer hat Bier, aus schwarzem Zuckerrohr mit besonderen Heilmitteln zusammen hergestellt, und ein schwarzes Huhn mitgebracht. Man giesst das Bier am Fuss des Baumes aus und sagt: Vater, ruhe doch, denn du hast gegessen und getrunken, wache nicht auf, damit wir die Bananen beackern können, damit die Kinder nicht krank werden. Man geht um den Baum herum und singt: Unsere Kinder mögen so dick werden wie der Affenbrotbaum.

Das fika ya ziko (an der Feuerstelle; O. S. 20 ff) wird an der Feuerstelle des Ahnen dargebracht. Hier lautet das Gebet, welches der Familienälteste verrichtet: „Wenn du, o Herdstelle, es bist, die uns krank macht, jetzt sind wir gekommen, zu dir zu beten, ich und mein ganzes Geschlecht; wenn wir wieder einmal kommen, zu dir zu beten, werden wir zu sehr vielen kommen, dass wir den ganzen Platz füllen, denn du behütest uns". Dabei schöpft er Bier aus. „Darauf fasst er die Ziege am Ohr und betet: Ruhe doch, wir schlachten eine Ziege. Ist das Tier geröstet, so nimmt er von dem Brustfleisch etwas und legt es auf zwei Bananenblätter. Diese rollt er einzeln zusammen, nimmt in jede Hand eins und betet zu den Ahnen seines Geschlechtes. Das Fleisch in der Rechten ist für den Ahnen väterlicherseits, das in der Linken für den Ahnen mütterlicherseits. Die beiden Päckchen legt er in der Nähe der Herdstelle nieder. Das übrige Fleisch wird von den Anwesenden gegessen". Auch an diesem fika ist die ganze Familie beteiligt; wer nicht persönlich daran teilnehmen konnte, dem wird ein Stück von dem Opferfleisch hingebracht.

Wir kommen jetzt zu den Opfern, die für bestimmte Krankheiten verordnet werden. Bei einer Hustenepidemie ordnet das Orakel das fika ya mnongo (am Mnongo-Baum; O. S. 12 f) an, um den Husten zu beseitigen. Die Leute ziehen sich gekochte Maiskörner perlenförmig auf einer Schnur auf und hängen sich diese Kette um den Hals. Damit ziehen sie zum Mnongo-Baum, wobei sie singen: Husten, Husten, lass mein Kind los, an der Quelle des Mnongo. Dabei wird stets kräftig gehustet. Sie ziehen

viermal um den Baum herum; dann werfen sie die übrigen Maiskolben, die sie in einem Wannkorb mitgenommen haben, an den Wurzelstock des Baumes und ziehen singend wieder nach Hause.

Tritt in der Sippe der Schmiede Krätze auf, so sagt das Orakel: Du hast es mit dem Armring zu tun, lege deinem Kind einen Armring um. Es handelt sich um das fika ya ushilayi oder ya kidanga (der Schmiede oder des Armrings; O. S. 19 f). Man führt hier die Entstehung dieser Krankheit auf den Zorn eines Vorfahren zurück, der auch Schmied war und eine Vorliebe für Armringe hatte, nun aber sieht, dass unter seinen Nachkommen keiner ein Schmied ist oder dass keiner Armringe trägt. Dies Opfer muss vom Schmied vollzogen werden. Die ganze Familie des Kranken sammelt sich dort; der Schmied macht zwei Ringe, einen grossen für den Vater des kranken Kindes und einen kleinen für dieses selbst; Männer und Knaben bekommen solchen Ring an den rechten, Frauen und Mädchen an den linken Arm. Ehe sie angelegt werden, träufelt der Schmied den Saft eines geriebenen Holzes auf die Ringe. Ein schwarzes Huhn wird getötet, indem ihm mit einem Hammer der Hals zerschmettert wird. Das, Blut wird aufgefangen und damit eine Mischung mit dem Hammerschlag hergestellt. Damit wird dann der Kranke an den Krätzestellen bestrichen. An diesem fika werden die übrigen Anwesenden dadurch beteiligt, dass sie vom Schmied an Stirn, Brust, Rücken, Händen und Füssen mit Russ bestrichen werden. Sie nehmen auch etwas Bier in den Mund und spützen es in das Herdfeuer mit den Worten: Puu, schlafe!

Ein ähnliches Opfer ist das fika ya seke (des Fussbandes; O.S. 23 f). Die Veranlassung zu diesem Opfer bildet Kinderlosigkeit. Der Vater der kinderlosen Tochter oder sonst dessen Bruder ruft zunächst seine Verwandten zusammen. Der Vater ist in diesem Falle auch derjenige, der das fika vollzieht. Er nimmt ein Rind und schlägt ihm mit der Axt das Genick durch. Von der Stirnhaut misst er dann der Tochter einen Lederring um den rechten Fuss an, wobei er betet: Schlafe doch, damit dieses Kind ein Kind bekommt. „Von dem Fleisch erhält der Vater den rechten Schenkel die Tochter den linken; das Brustfleisch bekommen diejenigen älteren Männer, deren Töchter auch schon eine seke getragen haben. Das übrige Fleisch essen die anderen Teilnehmer“. Da bei diesem fika ein Rind geschlachtet werden muss, kann es nur von den Reichen begangen werden.

Schliesslich wird noch von einem fika ya kisasa berichtet, das in Krankheitsfällen gefeiert wird, über das aber Einzelheiten

nicht bekannt wurden (O. S. 12). Es findet im Gebüsch statt. Man bringt Maisbrei im Kochtopf an die Opferstelle. Der Kranke wird völlig mit einem Tuch bedeckt; die andern gehen singend und in die Hände klatschend um ihn herum.

c) Opfer auf Grund von Todesfällen.

Eine besondere Behandlung verlangen noch die Opfer, die durch einen Todesfall erforderlich werden. Für den Schambala ist der Tod nicht etwas rein naturhaft Bedingtes, sondern es sind jedesmal höhere Mächte dabei im Spiel, die von den Ueberlebenden respektiert werden müssen. In erster Linie kommen hier die Zeremonien in Betracht, die mit dem fika ya kutoa huto [54]) (des Schlagens mit dem Blätterbüschel; O. S. 26 ff) zusammenhängen. Hierüber liegen ausser bei Riese auch aus der übrigen Literatur Berichte vor. Bei dem Tode eines Schambala gilt es zunächst, das Orakel zu fragen, was den Verstorbenen getötet habe. Der Orakelmann nimmt in diesem Falle kleine Schellen, die er schüttelt, und je nach dem Klang gibt er die Antwort (N. 20,42). Dazu nimmt er einen grossen Wannkorb, in dem sich allerhand Früchte, ein Bastsäckchen und eine Tasse befinden; er singt mit zwei Gehilfen einen Wechselgesang. Dann dreht er den Wannkorb und verkündet danach seinen Spruch: Der Gestorbene hatte einen Topf zerbrochen, oder die Schlange oder die Katze hat ihn getötet. Sagt der Orakelmann: Er war verzaubert, so rufen die Anwesenden: Bringe es in Erfahrung. „Den, der den Verstorbenen verzaubert haben soll, verzaubert man wieder, oder man lässt sich, falls man sich davon nicht viel Erfolg verspricht, von einem Medizinmann Zaubermedizin herstellen, damit so etwas nicht wieder geschehen könne". Die nächste Aufgabe ist, den mtani zu suchen, eine Art Hofnarr und Vertrauten des Häuptlings (L. H. S. 334), hier etwa „der Teiler." Dieser hat dafür zu sorgen, dass die Frauen des Verstorbenen untergebracht werden. Der mtani schlägt einen Erben vor. Mit ihm zusammen schläft er die erste Nacht in der Hütte des Verstorbenen (N. 10,26). Am andern Morgen kommt die ganze Verwandtschaft zusammen, Waschungen werden vorgenommen, und alle lassen sich scheren. Falls der Verstorbene an einem gastrischen Leiden gestorben ist oder geschwollen war, gilt all sein Besitz als unrein [55]) und muss entsühnt werden. Ein Tier wird

[54]) mbuzi itatowiywa mahungo ya mvumo i moyo; wakigisa kutowa woshe, watäikoma, lushe watapanga nyama, wanduyu hata washiwo haho wataiyailwa nyama; ni huto ya mbuzi: eine lebendige Ziege wird mit Wumo-Blättern geschlagen; wenn alle mit Schlagen fertig sind, töten sie die Ziege und teilen das Fleisch; alle Verwandten, auch die nichtanwesenden, bekommen Fleisch; das ist der Brauch der Totenfeier. L. H. S. 105.

[55]) kisitama: Tabu, religiös unrein. L. H. S. 164.

geschlachtet, der Mageninhalt wird auf das Fell gelegt, daneben die Tücher des Verstorbenen. Jeder der Anwesenden berührt mit den Spitzen der kleinen Finger die Tücher und den Mageninhalt, damit das Eigentum des Toten hiermit von ansteckenden Krankheiten gereinigt werde (N. 10,26). Nach Riese beschmieren sich die Leute auch selbst den Kopf mit dem Mageninhalt des Schafes. Es heisst: „Der Mageninhalt entsühnt das Unreine“ (cf. N. 40,69 f). Nach einem anderen Bericht wird das Entsühnen der Angehörigen auf die Weise vorgenommen, dass ein Medizinmann ihnen eine Anzahl Schnitte auf Brust und Rücken macht und eine Zaubermedizin hineinstreicht. Dann spuckt er einige Male aus und bespricht die Leute (N. 20,42).

Danach findet das eigentliche „Tilgen der Trauer“ statt. Es wird eine ältere Ziege beschafft, und zwar eine männliche beim Tode eines Mannes, eine weibliche beim Tode einer Frau. Diese Ziege hält der mtani am Fusse fest. Er hat in der Frühe des Festtages zwei Blätterbüschel von der Würgerfeige geschnitten. Nun nimmt der Erbe den einen Blätterbüschel in die Hand, hält die Ziege am rechten Ohr und ruft die ihm bekannten Vorfahren der Reihe nach an. Der zuletzt Gestorbene wird zum Schluss genannt. Der Inhalt seines Gebetes ist: Du N. N. ruhe doch in Frieden, hier ist dein Rind, hier ist keiner, der seinen Genossen hinunterstiesse. Dabei schlägt er die Ziege mit dem Blätterbüschel am Ohr und an der Rückenseite des Körpers. Diese Zeremonie vollführen nach ihm alle übrigen Familienglieder mit demselben Ausspruch, nur dass die Frauen die Ziege am linken Ohr fassen und den linken Blätterbüschel benutzen. Darauf wird das Tier von dem mtani erstickt. Das Fleisch legt man eine Zeit lang nach draussen und bedeckt es mit Blättern. Nach einer Weile wird das Tier abgehäutet, das Brustfleisch herausgeschnitten und an einem Stabe geröstet. Dann kommt ein Mann, der das Fleisch zerschneidet und die Teile auf zwei Bananenblätter legt. Alle Leute werden herausgerufen mit der Aufforderung: Kommt, lasst uns Fleisch ausspeien. Der Leiter fängt wieder an; er nimmt ein wenig Fleisch, legt es auf die Lippen, steht auf, wendet sich nach Sonnenuntergang und bläst das Fleisch dorthin, dann ebenso nach Sonnenaufgang. Nach ihm machen es die andern ebenso. Von dem übrigen Fleisch nimmt sich der mtani sein Stück, das übrige verteilen die Angehörigen unter sich und nehmen es nach Hause. Solchen, die nicht an dem fika teilnehmen konnten, wird ihr Fleischstück aufbewahrt. Aus dem Fell werden schmale Streifen geschnitten, von denen jedes Glied der Sippe einen um Arm oder

Bein tragen muss (N. 6,143) [56]). Der Erbe tritt nun an die Stelle des Verstorbenen. Er gibt den Kindern Fleischstücke mit dem Bedeuten, dass er nun ihr Vater sei. Nachher wird er noch in die Felder geführt, wo seine neuen Kinder die Arbeit des Ackerbauens nachahmen und ihn so als Vater anerkennen (N. 10,26).

Besondere Zeremonien sind beim Tode eines Häuptlings zu beobachten. Ueber die Bestattung der grossen Kilindi liegt eine Aufzeichnung des Eingeborenen Kaniki vor (N. 17,190 f). Danach wird der Verstorbene zunächst im Hause gewaschen. Seine Mannen gehen dann durch die Landschaften und fordern von jedem Land 3—4 Ziegen. Diese verzehren sie zusammen mit denen, die den Häuptling wuschen. Das Grab müssen ein Mädchen und ein Bursche graben. Sind sie fertig, so müssen sie sich selbst in das Grab zum Schlafen niederlegen; sie werden aber wieder herausgenommen. „Nun wird der Häuptling ins Grab gebracht und mit Erde und Steinen zugedeckt. Dann wird ein Rind im Tor getötet, und Horn und Trommel ertönen. Nachher wird die Trommel mit einem Messer durchlöchert". Es heisst dann auch, die Leute des Häuptlings gingen überall herum und erwürgten viele; denn „Kimueri (=Name des Häuptlings) ist gestorben, er sterbe nicht allein, er sterbe zusammen mit vielen". Doch ist von solchen Ermordungen aus Anlass des Todes eines Häuptlings in letzter Zeit nichts mehr bekannt geworden.

Riese berichtet nun noch von einem besonderen fika, das am Grabe des Häuptlings gefeiert wird, dem fika ya kiɣili[57]) oder ya ñweñwe[58]) (am Häuptlingsgrab oder beim Ngwengwe; O.S. 13 f). Dies fika wird eine gewisse Zeit nach dem Tode eines Kilindi an dessen Grab gefeiert; bis dahin dürfen die Leute nicht ackern. Der Festleiter dieses Opfers ist der Kronprinz. Man fasst eine Ziege am Ohr und geht um das Grab herum. Dabei betet man etwa: Du unser Verwandter ruhe doch, damit unsere Kinder ihre Zukost in Frieden essen. Die Ziege wird geschlachtet und das Fleisch gegessen. Die alten Männer giessen Bier auf das Grab (cf. N. 14, 111).

---

[56]) wantu wakibinda fika, wazaɣuwa maseke wazagela mwe mkono: wenn Leute das Familienopfer beendet haben, so nehmen sie Fellstreifen zu Lederarmbändern. L. H. S. 404.

[57]) mizi mikulu muno ina kiɣili, haja gati mwe kitala; ni hantu hatana, zumbe akifa atazikwa uko: die sehr grossen Dörfer haben ein Erbbegräbnis dort inmitten der Hofburg; das ist ein schöner Platz, an dem der Häuptling begraben wird, wenn er stirbt. L. H. S. 138.

[58]) nwenwe: Drazäne. L. H. S. 391. Das Grab eines Häuptlings wird mit Drazänen umpflanzt.

Endlich muss im Zusammenhang der Opfer auf Grund eines Todesfalles noch das fika ya kilulumo[59]) (der grossen Trauer; O.S.24f). erwähnt werden. Es wird ein Jahr nach dem Tode des Vaters von den Söhnen gefeiert. Der Aelteste fordert seine Brüder auf: Kommt, lasst uns den Vater betrauern. Ein Rind wird erstickt, indem man ihm mit einer Stange Zuckerrohrfasern ins Maul stopft. Das Tier lässt man die Nacht über im Freien liegen und stellt eine Topfscherbe mit Feuer daneben. Am andern Morgen wird es an der Brust abgehäutet; der Aelteste nimmt von dem Brustfleisch und betet: Du Vater, ruhe doch, hier ist Fleisch! Auch ihr alle, die wir nicht kennen, schlaft doch! Wir beklagen einen der euren, damit er zu euch zurückkehre. Dann legt er das Fleisch abseits auf die Erde und giesst Bier darüber. Danach wird das Tier vollends abgehäutet und das Fleisch verzehrt. Von der Haut bekommt der Aelteste einen Ring[60]).

d) Die mit dem mfuko zusammenhängenden Opfer.

Der Schambala kennt noch Opferfeste, die dadurch charakterisiert sind, dass der mfuko, eine kleine Basttasche, dabei eine Rolle spielt. Namentlich in der Form des fika ya mfuko wa shekesheke ist es das Hauptopferfest der Schambala. „Gegen dies Fest treten alle andern zurück“ (N. 10, 179). Es wird meistens auf Grund einer Krankheit gefeiert, kann aber auch ohne direkten Anlass begangen werden, nur um dem Ahnengeist zu zeigen, dass man ihn noch nicht vergessen hat. Dieser Art von Opfern sei daher noch eine besondere Betrachtung gewidmet (O. S. 31 ff).

Jedes Familienoberhaupt, das ja zugleich auch Opferpriester der Familie ist, hat in seiner Hütte zwei kleine Basttaschen. Die eine, ulumei, gilt als Fetisch des Urahnen, die andere, ukei, als Fetisch der Urahne. Ist eine solche Tasche unbrauchbar geworden, so wird in die neue ein Stück aus der alten mit eingeflochten. So gilt jede Tasche als direkte Hinterlassenschaft des Urahnen, der auch die erste überliefert haben soll (N. 10, 179). In der Tasche befinden sich kleine Kürbisse mit Medizin und einem Brei aus Hölzern, zwei Kungunüsse, ein Doppelschöpflöffel, Rehfüsse, Hühnerknochen und dergl. Antwortet bei Erkrankungen oder anderem Unheil das Orakel: Der Urahne ist aufgewacht, so muss das fika ya mfuko gefeiert werden. Je nachdem es sich um den Urahnen oder die Urahne handelt, wird die eine oder

[59]) luluma: brüllen (Löwe). L. H. S. 226. Hier bezeichnet es das Stöhnen vor Trauer beim Tode eines angesehenen Mannes.

[60]) cf. die parallelen Begräbnisbräuche bei den Wasu, Dannholz, S. 88 ff.

die andere Tasche vom Pflock in der Hütte, an dem sie befestigt ist, heruntergeholt. Danach unterscheiden sich also schon zwei Arten des fika ya mfuko.

1. Hat die Ahne mütterlicherseits die Hand im Spiel, so muss das fika ya mfuko wa shumuzi (zur Entsühnung; O. S. 32 ff) gefeiert werden. Der Kranke selbst oder die Schwester der Mutter begibt sich dann zum Oheim, um den mfuko auszubitten. Der schickt ihn dann auch am Abend vor dem fika zu dem Kranken. Dort wird er an der Wand hinter der Schlafstätte aufgehängt. Zur Feier selbst kommen die übrigen Verwandten zusammen. Der Oheim bereitet dann aus dem Inhalt des mfuko einen Brei und bestreicht damit unter bestimmten Worten den Kranken. Die Verwandten bestreichen sich auch mit dem Brei. Sie sprechen dabei: Unser Verwandter möge in Frieden nach Hause gehen. In den verschiedenen Gegenden des Landes finden sich kleine Abweichungen bei der Ausübung der Zeremonie im Einzelnen; doch sind die Grundzüge die gleichen: Das Familienoberhaupt als Besitzer des mfuko leitet die Feier, die ganze Familie ist daran beteiligt. Der Kranke und alle Familienmitglieder werden mit dem Inhalt des mfuko in Berührung gebracht. So viel wie verbraucht wurde, muss dann auch jedesmal wieder in den mfuko hineingetan werden, und zwar von dem Kranken aus. (cf. auch die Beschreibung N. 10, 180).

2. Der mfuko ya ulumei tritt in Tätigkeit bei dem fika ya mfuko, das bald nach der Geburt des erstgeborenen Kindes gefeiert wird (O. S. 35 f). Hier holt der Vater den mfuko am Vorabend des Festes vom Sippenältesten und lässt ihn die Nacht über in seiner Hütte hängen. Am andern Morgen nimmt der Grossvater des Kindes den mfuko vom Pflock herunter und nimmt eine Kungunuss heraus. Die Grossmutter kaut sie, und der Grossvater bestreicht dann mit dem Brei die Stirn des Kindes. Dann kommen die übrigen Verwandten heran und berühren ihre Stirn mit der des Kindes; dabei nennen sie ihr Verwandtschaftsverhältnis. Dann bestreichen sie sich auch mit dem noch übrigen Fett der Kungunuss. Man lässt auch das Kind sein Händchen in den mfuko stecken und eine Nuss herausholen. Die Erklärung hierfür wird dahin gegeben: Die geschlossene Hand umschliesst Fett; tut sie sich auf, so kommt Fett auf die Sippe (O. S. 36). In ähnlicher Weise gestaltet sich das Fest der Namengebung eines Kindes, von dem N. 13, 80 berichtet wird. Nach N. 9, 174 wird ein fika der Tasche gefeiert, wenn Kinder in einer Familie grossjährig geworden sind.

3. Das am meisten gefeierte Opferfest der Schambala ist aber

das fika ya mfuko wa shekesheke (bei dem mit Schellen gerasselt wird; O. S. 37 ff). Es wird in der Regel bei Krankheiten gefeiert auf die Auskunft des Orakels hin: Du hast deinen Verwandten nicht nach Hause gebracht, indem du ihn aufhobst. Bei diesem fika ist nicht der Sippenälteste allein tätig, sondern es muss ein myanga hinzugezogen werden, der ausdrücklich ein Fremder sein muss. Dieser kommt am Vorabend des Festes in die betreffende Hütte und trifft seine Vorbereitungen, indem er einen Topf mit Most in der Nähe des Stützbalkens zwischen zwei Stangen von schwarzem Zuckerrohr aufstellt. (In der Gegend von Bumbuli besorgt der Lehrling des myanga das Aufstellen des Topfes.) Die Kinder und jungen Leute werden zunächst aus der Hütte hinausgewiesen, der myanga bleibt nur mit einigen wenigen zurück. Zwischen 7 und 8 Uhr heisst es: Die Kinder mögen zum Begrüssen kommen. Zwischen den Eintretenden und denen, die in der Hütte sind, findet dann jedesmal ein bestimmtes Wechselgespräch statt.

Dann erfolgt in der Hütte die Anrufung der Ahnen. Der myanga ruft zunächst seinen eigenen Ahnen an; er hat auch seinen eigenen mfuko mitgebracht. Dabei giesst er etwas Bier an der Herdstelle aus. Nach ihm ergreift der Sippenälteste die Schöpfkelle und ruft die Ahnen seines Geschlechtes an. Der Inhalt seines Gebetes ist, dass die Ahnen ruhen und die Familie vor Krankheit bewahren mögen. Neben den Ahnen wird hier noch eine andere Gottheit: Mulungu, angerufen: „Auch du, Mulungu Schöpfer, der die Menschen schafft, wir sind alle in diesem Hause versammelt, sieh auf uns". Oder später: „Lasst uns den zimu in Bewegung bringen, lasst uns Mulungu in Bewegung bringen".[61]) Dies Fest ist das einzige, bei welchem der Name dieser Gottheit angerufen wird (N. 10, 180). Auch die übrigen Versammelten rufen die Ahnen an. Sie spützen dabei Bier an die Herdstelle. Es folgt ein Tanz, bei dem sich der myanga und der Stammesälteste Schellen umbinden; hierbei werden wieder die Ahnen angerufen. Der Tanz dauert bis zum andern Morgen. Dann nimmt der myanga ein Huhn und hält es der Reihe nach jedem auf den Rücken, dazu einen kleinen Flaschenkürbis mit Bier und den mfuko. So geht jeder um die Herdstelle herum, während der myanga das Huhn lebend rupft. Dann wird es getötet und ein wenig gekocht. Darauf legt der myanga noch jedem einen Kranz von Brennesseln um den Hals. Während all

[61]) tuase Mulungu; gemeint ist: wir wollen Mulungu herumjagen (asa ist Causativform von anga, umhergehen). Der Gedanke ist: Wir wollen ihn müde machen, so dass er schlafen geht. Zu diesem Gebet gehört ein wilder Tanz.

dieser Prozeduren werden Gebete gesprochen, welche den Sinn haben, dass die Vorfahren zur Ruhe kommen mögen. Wenn es hell geworden ist, wird das eigentliche Opfer dargebracht. Man wirft einen Ziegenbock zur Erde und bedeckt ihn mit Säcken, so dass er ganz still liegt. Es ist dies ein symbolischer Akt. Die Anwesenden sprechen: Unsere Feier schläft. Dann stossen sie das Tier mit den Füssen und singen: Wir wollen ihn aufwecken. (Der Sinn ist: Sie wollen den Verstorbenen aufheben, um ihn zum Totenreich zu bringen.) Darauf wird die Ziege durch Ersticken getötet; dabei bittet man wieder die Ahnen, zur Ruhe zu kommen. Nach dem Zeugnis eines Eingeborenen wird an dieser Stelle ein Lied gesungen, in dem die Worte vorkommen: „Töt' mir (das Opfertier) am trocknen Holzpfahl" (N. 40, 67). Von dem Fell der Ziege bekommt wieder jeder Teilnehmer einen Armring.

Dann folgen zwei besondere Speiseakte: Einmal nimmt der myanga etwas Maisbrei und von dem Hals des oben genannten Huhnes. Damit schreitet er tänzelnd auf jeden Anwesenden zu und gibt ihm zu essen. Die Worte dabei lauten: Der Hals des Huhnes schmeckt gut. Riese berichtet, dass nach seinem Gewährsmann hierbei die Worte gesprochen würden: Nehmt das, esst, das gibt euch Kraft. Diese Formel sei ursprünglich Schambala, während sie nach anderen Gewährsleuten von einem anderen Volk stammen müsse (O. S. 42). Sodann nimmt der myanga mit dem Mund eine tula-Frucht aus einem Wannkorb heraus und legt sie dann wieder hinein. Danach tun dasselbe auch die andern, wobei getrommelt wird. Man singt: Die Väter nehmen tonga auf. — Es folgt dann noch ein besonderer Schlussakt: der myanga bindet einen Schenkel der Ziege mit vier Bananen zusammen. Diesen schleift er hinter sich her; es folgt ihm eine Frau mit einem Stecken, als ob sie den Schenkel wie ein Rind triebe. Der Wechselgesang dabei heisst: „Ich will zum Sigi-Fluss" — „um ein Rind zu erackern". Alle Anwesenden schliessen sich diesem Zuge an, sie gehen viermal aus der Hütte bis zum Dorftor und wieder zurück. Beim vierten Mal bleibt der myanga zu Hause, der Inhaber der Sippenbasttasche geht im Tanzschritt voran. Dabei singen alle: Schattenreich weiche, weiche von uns (Us. S. 26). Auf dem Dorfanger angekommen, schwankt der Vortänzer einige Male, als ob er falle. Dann fällt er wirklich nieder und bleibt liegen, auch die andern fallen hin, und die Trommel, welche bis dahin geschlagen wurde, schweigt. Daraufhin geht der myanga mit einer Kalabasse Bier und einem Blätterbüschel aus seiner Hütte auf den „Sterbeplatz". Er ruft aus: Was, ich

lasse die Menschen sterben, ich! O, wie viele habe ich hingerafft, die Macht zu töten und aufzuwecken liegt in der Hand des myanga. Dann taucht er den Zweig in den Opfertrank, sprengt ihn über die Gestorbenen und ruft: Steht auf, ich bin gekommen. Die Leute antworten dann: Wenn du nicht gekommen wärst, wir wären alle gestorben. Darauf sagt der myanga: Geht nach Hause, ich bin gekommen. Sie springen auf, klatschen in die Hände und singen: Wir waren alle des Todes, nun aber kehren wir nach Hause zurück, weil dieser Fremdling gekommen ist (Us. S. 26). Im Hause versammelt man sich dann noch einmal vollzählig, um den bösen zimu zu vertreiben. Man geht erst im Hause umher, dann läuft man schnell hinaus. So meint man, den bösen zimu vertrieben zu haben. Der Gesang dabei lautet: Du guter Geist, folge mir, du böser Geist, geh hinaus. — Auch bei diesem fika finden sich in den verschiedenen Gegenden gewisse Abweichungen im Einzelnen. In seinen Grundzügen ist es aber in der beschriebenen Form im ganzen Lande verbreitet. (cf. auch N. 10, 179 f; über den Schlussakt s. N. 20, 152; Us. S. 25 f.)

4. Eine Form des fika ya mfuko sei der Vollständigkeit wegen noch genannt: das fika ya kilingo [62]) (O. S. 46 f). Dies Fest wird gefeiert, wenn ein junger myanga Meister wird. Es wird nur von der Zunft der wayanga gefeiert, wenn ein Medizinmann gestorben ist und der Sohn nun mit dem mfuko seines Vaters arbeiten will. Es verläuft zunächst genau wie das fika ya mfuko wa shekesheke. Nachdem die Teilnehmer durch den myanga wieder aufgeweckt sind, gehen sie fort, während nur noch die Zunft der wayanga zurückbleibt. Der Obermedizinmann nimmt den Medizinsack des Verstorbenen in die Hand und singt mit dem Chor Responsorien. Darauf macht er den Sohn genau mit dem Gebrauch der Medizin bekannt. Der junge myanga muss sich dann noch auf dem Dach des Hauses langsam auf dem Rücken hinaufschieben bis zur Spitze und wieder herunter. Von da an ist er selbst ein myanga und darf den mfuko des Vaters nehmen.

e) Gemeinsame Grundzüge und Bedeutung der Opfer für die Schambala.

Bei aller Mannigfaltigkeit im Einzelnen lassen sich doch einige gemeinsame Grundzüge in dem Opferritual der Schambala herausstellen. In ihrem äusseren Hergang weisen alle diese Feste einen

[62]) kilingo nach Riese (O. S. 46) eine künstlich erhöhte Stelle, dann auch übertragen der Höhepunkt einer Kunst. Nach L. H. Zunft, Gilde, in die einer aufgenommen wird, wenn er Meister ist. S. 149.

parallelen Aufbau auf: Im Mittelpunkt der Feier steht das Schlachten eines Tieres: Rinder, Schafe, Ziegen oder Hühner, in einem Fall werden auch Hunde als Opfertiere verwandt. Man pflegt die Tiere gewöhnlich nicht zu schlachten, sondern steckt ihnen die Nase in ein Gefäss, bis sie ersticken. Meinhof erklärt das so, dass man das Schreien des Tieres für ungünstig ansieht und es zu vermeiden sucht (a. R. S. 85 f). Während der Opferung des Tieres wird in einem Gebet das Anliegen ausgesprochen, um deswillen man die Feier beging. In einigen Fällen geht das Gebet dem Schlachten voraus. Dies Gebet wird begleitet von besonderen kultischen Tänzen, die einen wesentlichen Bestandteil des Festes bilden. Um diesen zentralen Akt des Opferns gruppieren sich die Handlungen, welche die Beziehung des Opfernden zu der Macht, der geopfert wird, herstellen sollen. Sie bestehen darin, dass man ihr von dem Fleisch des geopferten Tieres darbringt, indem man Fleischstückchen ausspeit [63]) oder das Tier eine Zeit lang im Freien liegen lässt: ferner darin, dass man Bier als das Festgetränk der Schambala ausgiesst oder Wasser spendet. Ferner wird bei jedem Opfer die Verbindung mit der kultisch verehrten Macht durch die Opferstätte hergestellt. Diese steht in irgend einer Beziehung zum Wesen, dem man opfert, sei es, dass es dort gewohnt oder gerne geweilt hat, oder dass man es sich hier wohnend denkt. Besonders stellt auch der Gebrauch des mfuko, der dem Ahnen gehörte, die Beziehung zu ihm her.

Eine weitere Gruppe von Handlungen dient dazu, die Verbundenheit der Kultgemeinde untereinander und ihre gemeinsame Bezogenheit auf das kultische Objekt zum Ausdruck zu bringen. Hierzu gehört das Bestreichen aller Festteilnehmer mit Kungubrei oder mit Russ, der Anteil jedes Familiengliedes am Opferfleisch, das gemeinsame Anlegen der Armbänder oder der Brauch bei dem fika ya mfuko, dass jedes Glied der Sippe die Stirn des Kindes berühren muss. Jedes Opfer ist also immer Angelegenheit des ganzen Familienverbandes. Das Gleiche galt ja auch schon von den Entwicklungsfesten. Nicht der Einzelne als Individuum, auch nicht das Volk als Ganzes, sondern die Sippe bringt das Opfer dar (N. 6,142). Auch die kleinen Kinder werden auf dem Rücken der Mutter mit auf die Feste getragen und müssen in ihrer Weise teilnehmen, z. B. bei dem toa huto auch die Ziege mit dem Blätterbüschel schlagen. Ist einem Familienglied etwas

[63]) cf. v. Orelli, S. 378, der den Brauch des Fleischausspeisens als charakteristisch für die südlichen Neger bezeichnet. Dass das Blut bei der Darbringung des Opfers eine besondere Rolle spielte, lässt sich allerdings von den Schambala gerade nicht sagen.

zugestossen, so ist damit die ganze Sippe getroffen; ja die Krankheit eines Einzelnen kann dadurch verursacht sein, dass irgend ein Verwandter eine tote Katze gesehen (O. S. 8), dass irgend eine Tante oder irgend ein verwandter Vetter einmal im Zorn seinen Kochtopf in Scherben geschlagen hat (N. 20,114). So wird auch bei den Opfern auf Grund von Krankheitsfällen nicht nur der Kranke selbst behandelt, sondern alle Teilnehmer bekommen an der Prozedur ihren Anteil. Diese Familienverbände tragen als Opfergemeinschaften rein religiösen Charakter (cf. Söderblom, S. 210). Die Bewohner einer Dorfschaft teilen sich in religiöse Geschlechter, die ihre besonderen Opferfeste haben (N. 14,111). Um überhaupt Schambala zu sein, ist es unerlässlich, einem dieser religiösen Geschlechter (mbali) anzugehören [64]). Der Stammesälteste ist zumeist auch Leiter der Feste [65]), oder er nimmt doch besonderen Anteil daran; einen besonderen Amtsnamen scheint er jedoch nicht zu haben (N. 6,142). Er bewahrt den mfuko der Sippe in seinem Hause auf. Es kommt allerdings nicht jedesmal die ganze Sippe zu einem solchen Opferfest zusammen, manchmal sind es nur einige Familienglieder; aber inneren Anteil nimmt jeder daran. Dies findet z. B. seinen Ausdruck in der Gepflogenheit, von dem Opferfleisch zu den Alten zu tragen, die nicht an dem Fest haben teilnehmen können. So entsteht durch die Zusammenfassung der einzelnen Familienglieder zur Opfergemeinschaft die Kultgemeinde, eine Erscheinung, die in den meisten Bantustämmen beobachtet wird [66]) (Meinhof, a. R. S. 86). Ver-

[64]) Parallele bei den Dschagga s. Gutmann, Dschaggaland, S. 125; über die Priesterwürde des Stammesältesten allgemein bei den Bantu s. Le Roy, S. 296 f; cf. auch Mansfeld, Urwalddokumente, S. 209 ff; „Veranlassung zu gemeinsamen Opfern können mannigfacher Art sein, z. B. schlechte Ernte, Krankheiten epidemischen Charakters oder auch Mangel an Geburten. Der Häuptling versammelt dann die Bewohner des Dorfes im Palaverhaus, nachdem vorher eine Ziege oder ein Schaf getötet worden ist. Er kauert vor dem Eta-mgbe (Granitblock) nieder, schneidet ein Stück Ziegenfleisch in schmale Stücke, nimmt drei davon in die Linke und vier in die rechte Hand; indem er die linke Hand ausgestreckt vor sich hinhält, beginnt er das Opfergebet: Erhabene Tote, höret mich! Sehet hier Planten und Palmwein! Nehmt sie an, auf dass kein Unheil mich treffe.“

[65]) Das gilt allgemein von der Religion der Naturvölker: „Da der Totenkult im wesentlichen eine Angelegenheit der Sippe ist, so ist es das Sippenhaupt oder der Familienvater, der das Amt des Priesters in der von ihm repräsentierten Verwandschaftsgruppe auszuführen hat“. Ankermann, S. 141; cf. S. 186.

[66]) Auch Gutmann bezeichnet als einen Grundzug des Opfers bei den Wadschagga den Gedanken des Bundesmahles als einen Drang der Opfernden nach „Versichtbarung ihres einheitlichen Wesens, ihrer Zusammengehörigkeit beim Opfer“. Gemeindeaufbau, S. 70.

einzelt finden sich allerdings auch unter den Schambala Gebete des Individuums direkt zur Gottheit, die meist in besonderer Notlage verrichtet werden und mit Gelübden verbunden sind, deren Erfüllung dann Pflicht ist (Persönlich durch Roehl).

B. Die religiösen Vorstellungen der Schambala.

Der im Vorhergehenden zur Darstellung gebrachte induktiv gewonnene Tatbestand über die religiös-kultische Betätigung des Schambala verlangt nunmehr noch eine lebendige Erfassung und Erhebung der in diesen Handlungen sich aktualisierenden letzten religiösen Intentionen. Erst eine tiefere Einsicht in den inneren Sinn und das Wesen dieser religiösen Bräuche ermöglicht es auch dem Missionar, für seine Verkündigung des Wortes Gottes die dieser konkreten Situation angemessene Form zu gewinnen. Dazu bedarf es aber eines Eingehens auf die religiösen Vorstellungen und Gedanken, die diesem kultischen Handeln des Schambala zugrunde liegen, einer deutlichen Erfassung des Wesens uud der Eigenschaften der Objekte, die er religiös verehrt. Wenn auch gesagt werden muss, dass der einzelne Schambala gedankenlos und ohne klares Bewusstsein über die inneren Zusammenhänge seinen Kultus verrichtet und dabei nur auf die korrekte Innehaltung der äusseren Form achtet[67]), so muss doch zum mindesten bei den religiösen Führern einer vergangenen Zeit ein Wissen um den letzten Ursprung und das Ziel ihres Kultus vorhanden gewesen sein.

Ein Bild von den religiösen Mächten, wie sie in der Vorstellung des Schambala bestehen und von ihm als Realität erfasst werden, lässt sich gewinnen, indem man die einzelnen Fälle, in denen der Schambala sich an die Gottheit wendet, näher untersucht. Aus dem, was er von dieser Macht erwartet und mit welchen Mitteln er sie zu beeinflussen sucht, lassen sich Schlüsse ziehen über die Vorstellungen von dem Machtbereich und Charakter

[67]) Die Schambala singen bei ihren Mysterien Lieder mit altertümlichen Ausdrücken, deren Sinn sie jetzt selbst nicht mehr verstehen. My. S. 11; 18; 23. So urteilt auch Ankermann allgemein über die Haltung des Primitiven: „Die theoretischen Anschauungen . . . sind für den primitiven Menschen nicht die Hauptsache in seiner Religion. Sie sind auch keineswegs durchweg Gemeingut des ganzen Volkes; auf die Frage nach dem . . . Sinn der religiösen Bräuche werden immer nur Einzelne zu antworten wissen; die grosse Masse des Volkes aber hält sich an die äussere Seite, an die für ihr Verhalten massgebenden Vorschriften und Gewohnheiten, ohne sich über Sinn und Wesen viel den Kopf zu zerbrechen. Denn das Wesentliche an der Religion ist für sie die religiöse Praxis“. S. 183.

der religiös verehrten Wesen. Aber auch aus dem, was wir bei dem religiösen Handeln des Schambala vermissen, lassen sich negative Ergebnisse für die Wesensbestimmung der Gottheit gewinnen. Sodann bekommen wir auch Aufschluss durch Sprichwörter und Sentenzen, wie sie sich in grosser Fülle in dem Volke finden und das Denken des Schambala besonders deutlich charakterisieren. Schliesslich bieten Märchen und Erzählungen des Volkes manchen Einblick in das religiöse Denken der Schambala.

Die religiösen Vorstellungen verteilen sich für die Schambala selbst auf drei verschiedene Gedankenkreise, wie sie durch drei verschiedene Arten von religiösen Wesen verkörpert werden. Die eine Gruppe bildet das Heer der Dämonen (mpepo); eine weitere Gedankenreihe knüpft sich an die Vorstellungen von den Ahnen (wazimu), die wiederum deutlich von einer besonderen Gottheit (Mulungu) unterschieden werden.

1. Die Dämonen (mpepo).

a) Krankheitsdämonen.

Bei der Behandlung von Krankheiten durch den Schambala sind wir auf die Vorstellung besonderer Dämonen als Bewirker der Besessenheit gestossen. Solcher Krankheitsdämonen gibt es für den Schambala eine ganze Unzahl; sie werden je nach den verschiedenen Krankheiten, welche sie erregen, unterschieden; „je nachdem die Krankheit in Kopf, Brust oder Magen ihren Sitz hat, weiss der erfahrene Schambala, ob sie ausgeht von dem mpepo Matali, Muindo, Jinui oder anderen“ (N. 6, 141 f). Die Namen dieser mpepo sind vielfach die gleichen wie die der an der Küste gefürchteten; so scheinen überhaupt die mpepo-Vorstellungen von der Küste her nach Usambara gekommen zu sein. Wir können daher auch das über die Suaheli überlieferte Material für unsere Betrachtung mit heranziehen. So wird noch aus Usaramo berichtet über einen mpepo wa Kinyamkera, welcher Genickstarre und Hexenschuss bringt; von dem mpepo wa ngombe ist jemand befallen, der in der Raserei wie ein Rind brüllt, von dem mpepo wa jiti, wenn er im Anfall auf die Bäume klettert, von dem mpepo wa Kinyamwezi, wenn er sich nach Wanyamwezi-Art gebärdet; auch einen mpepo wa kizungu gibt es, wenn jemand sich nach Europäerart benimmt (N. 15, 24)[68]). Der einzelne mpepo hat also immer nur eine partikulare Wirkungsmöglichkeit, die sich auf einen bestimmten Körperteil richtet. So kann ein Kranker von mehreren dieser Krankheitsdämonen zugleich besessen sein (bis zu 30); dann muss aber auch in dem Heilungs-

[68]) Andere pepo-Namen s. Baumann, S. 58 f.

verfahren jeder einzelne mpepo besonders ausgetrieben werden (N. 7, 4).

Nach dem Bericht eines Missionars wurden die Bewohner von Tanga eine Zeit lang erschreckt durch die Kunde, dass einem mpepo die Frau abhanden gekommen sei. „Der mpepo machte sich auf, seine verschwundene Frau zu suchen. Er ging von Ort zu Ort, um jeden, der ihm begegnete, zu fragen: Hast du meine Frau nicht gesehen? Natürlich hätte ihm von den einfachen Leuten, denen der Blick in die Geisterwelt verschlossen ist, kein Mensch sagen können, wo sie sich aufhielt; aber das hätte seinen Zorn erregt, und in seinem Zorn hätte er alle, die ihm die Antwort schuldig geblieben wären, getötet" (N. 9, 27 f). Aus dieser Erzählung ergibt sich, dass die mpepo in ihrer Lebensweise nach der Analogie menschlicher Gegebenheiten vorgestellt werden: Sie leben in ehelichen Verhältnissen. Die Macht der mpepo geht aber noch über menschliches Vermögen hinaus, indem sie auf übersinnliche Weise Menschen töten können. Auch haben sie ein übermenschliches Erkenntnisvermögen, denn in jenem Bericht heisst es weiter: „Ihm etwas vorzulügen ging nicht an; da es der Teufel bald genug gemerkt hätte, wenn er betrogen worden wäre, und den Betrug sicherlich nicht ungestraft gelassen hätte." Und doch ist ihrer Macht wiederum eine Grenze gesetzt durch die Möglichkeit menschlicher Gegenwirkungen. In jener Erzählung fand ein Geisterkenner heraus, „dass das Holz eines bestimmten Baumes Schutz gegen den bösen Geist gewährt". Wenn die Leute sich Stäbchen aus diesem Holz um den Hals hängen würden, würde dem Dämon schon die Lust zum Fragen vergehen.

b) Naturdämonen.

Neben diesen Krankheitsdämonen, die den Menschen an ihrem Leibe Schaden zufügen, rechnet der Schambala aber auch noch mit Dämonen anderer Art: Es sind koboldartige Wesen, welchen es eine Lust ist, die Menschen zu plagen und zu erschrecken und sie an ihrem Besitz zu schädigen. Ueber den Aufenthaltsort und die Lebensweise dieser Dämonen ist zu sagen: „Berg und Tal, Feld und Wald, stille Steppen und rauschende Flüsse haben Unholde zu ihren Tummelplätzen ausersehen, und wenn der Windstoss um seine gebrechliche Hütte fährt, glaubt der Neger, den Ruf der Geister zu vernehmen" (N. 9, 161). Man kann also in solchen Fällen von Naturdämonen reden. Im Walde von Mlato in Pare schlägt jeder Wanderer an einen hohlen Baum, dass es weithin durch die einsame Wildnis tönt, um die zahlreichen Geister zu verscheuchen (Baumann, S. 240). Ebenso berichtet

Baumann von einem vereinzelten Fels zwischen Mansa und Boma an der Tangaküste, „den man für einen versteinerten Teufel hält und um den man ringsum rote Flaggen aufgepflanzt hat, um ihn am Fortgehen zu verhindern“ (S. 60). „Ein anderer Teufel haust dort in einem dichten jungen Busch mit schönem rotem Ackerboden, den man nicht auszunutzen wagt, aus Furcht, den Teufel zu stören“ (a. a. O.). Ebenso denkt man sich an einer Flussbiegung im Pangani einen mpepo sitzen, den die Schiffer durch Hineinwerfen von Kupfermünzen gut zu stimmen trachten (a. a. O.).

c) Die religiöse Haltung der Schambala dem mpepo gegenüber.

Wir fassen das Ergebnis dieser mpepo-Vorstellungen zusammen und fragen nach der Bedeutung dieser Vorstellungen für die praktische Lage des Schambala. Ueber die Entstehung und Herkunft dieser Geistervorstellungen, die sich in der Religion aller afrikanischen Völker finden, lässt sich nichts Sicheres mehr ermitteln. Ihr Verhalten zu den Lebenden ist immer feindlich; so geht auch der Schambala nur gegen die Dämonen vor, um sie auszutreiben oder von sich fernzuhalten. Er rechnet gar nicht mit der Möglichkeit, sie zu versöhnen und sich freundlich zu stimmen. So bringt der Schambala Schutzzauber an, um seine Felder, seine Hütte und das Dorf von diesen Störenfrieden freizuhalten. Die Austreibung eines Krankheitsdämonen kann nur ein myanga, ein besonders eingeweihter Geisterkenner, vornehmen. Er weiss das besondere Mittel, welches gegen den einzelnen mpepo wirkt. Dazu gehört auch das Fragen an den mpepo nach seinem Namen, wodurch die besondere Art der Austreibung bedingt ist. Ein jeder mpepo hat auch seinen besonderen Preis für die Austreibung (N. 15,24). Andrerseits dienen auch die Amulette, die schon den kleinen Kindern umgehängt werden, als Abwehrmittel gegen die mpepo.

So hat der einfache Mann des Volkes gar nicht die Möglichkeit, sich vor dem mpepo zu schützen oder ihn abzuwehren; er ist hilflos seiner Willkür und Tücke preisgegeben. Das gibt seiner Lage den Dämonen gegenüber den Charkter völliger Abhängigkeit. Nur durch geheimnisvolle Manipulationen der geisterkundigen Medizinmänner kann den unheilvollen Einflüssen dieser Störenfriede entgegengewirkt werden; aber auch dann ist der einzelne Schambala nicht sicher, ob nicht ein anderer, stärkerer Dämon ihn überfällt, gegen den dann erst wieder ein neuer, stärkerer Zauber angewandt werden muss.

2. Die Ahnen (wazimu).

a) Ihr Wesen und ihre Eigenschaften.

Bei der Darstellung der Entwicklungsfeste wie auch der Opferfeste sind wir öfter auf die Beziehung zu den Ahnengeistern gestossen, mit denen diese Feste in Verbindung stehen. Der Schambala hat die Vorstellung, dass nach dem Tode eines Menschen eine Seele — das, was man an ihm nicht mit Augen sieht und doch als vorhanden merkt — oder auch sein Schatten zum zimu wird (O. S. 50). Damit hat der Schambala teil an den in ganz Afrika verbreiteten Seelenvorstellungen (Meinhof, a. R. S. 39).

Der Wohnort dieser zimu ist das kuzimu, das Totenreich, das unter der Erde liegend gedacht wird[69]). Doch ist die Wohnung des zimu nicht fest; er wandert und kann sich mit den verschiedensten Gegenständen in Verbindung bringen (N. 14, 112). Die Verhältnisse in dem kuzimu sind zum Teil denen auf der Erde ähnlich[70]): Wer hier auf Erden Häuptling war, ist es auch dort. Ein einheitliches Oberhaupt scheint es aber nicht zu geben[71]) (a. a. O.). Nach Meinhof verliert der einzelne Verstorbene im Totenreich seine Individualität, der zimu gestaltet sich zu einer unpersönlichen Macht (a. R. S. 40). Ihrer Gestalt nach werden die zimu daher auch als geistige Wesen vorgestellt. Zuweilen sollen sie allerdings auch sichtbar werden. So berichtet Riese, dass, als einmal nach mehreren Regentagen ein besonders schöner klarer Morgen kam und nun über dem Walde viele einzelne Nebelfetzen sichtbar wurden, die sich alle in einer Richtung bewegten, die Leute zusammengetreten seien, um sich „die zimu anzusehen“ (O. S. 50 f). Die Ahnengeister stellt man sich überhaupt von heller Hautfarbe vor. So wurden Europäer von den Eingeborenen vielfach für Seelen gehalten, die jetzt aus dem Geisterreich wiederkehrten (N. 9, 166). Auch wird N. 14, 112 als Aussage der Eingeborenen berichtet: Die zimu haben wir mit unseren Augen gesehen, aber Gott nicht. Der Berichterstatter bemerkt aber dazu: Wie sie sich dieses „gesehen haben“ denken, konnte ich nicht ergründen. Wohl aber meinen die Schambala, die

[69]) Aehnlich bei den Wasu im Paregebirge, Dannholz, S. 21; und den Dschagga, Gutmann, Dichten und Denken, S. 143 f.

[70]) Allgemein in der religiösen Vorstellung der Primitiven: „Den Aufenthalt im Jenseits denkt man sich meist nach Analogie des Lebens auf der Erde“ Ankermann S. 143.

[71]) Einzelne nennen als Vater der Geister den Namen Kirumbi, während die meisten nichts von einem solchen wissen. N. 6, 142.

Stimme des zimu zu hören, etwa wenn der Baum knarrt oder beim Fallen kracht (a. a. O.). - Kommt ein Verstorbener in das Totenreich, so muss er sich dort damit einführen, dass er seinen Genossen ein Rind bringt, welches sie zusammen verzehren. Dies ist für ihn auch die Legitimation dafür, dass er auf der Erde Leute hat, die ihn ehren. Wird dem Verstorbenen eine solche Ehrung nicht zuteil, so kann er im Totenreich nicht aufgenommen werden. Das Trachten der zimu ist also auf die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gerichtet: Sie wollen essen, trinken und schlafen. Damit bleiben aber die zimu ihrem Wesen nach völlig in der Analogie menschlicher Gegebenheiten. Dementsprechend liegen auch die Charaktereigenschaften, die der Schambala dem zimu beilegt, ganz in der Analogie menschlicher Erscheinungen. Daraus erklärt sich auch, dass die Schambala das ausschweifende Leben und Nachgehen der Sinnenlust bei ihren Festen damit decken, dass sie sagen: Der Vorfahr hat es so gemacht, wir haben es so überkommen, was sollen wir machen? Die zimu sind neidisch und eifersüchtig, wenn sie den ihnen gebührenden Anteil nicht bekommen[72]). Sie müssen wohl unwillig sein, dass sie nicht mehr auf Erden wohnen können. Das Totenreich gilt den Schambala nach der einen Seite hin als Gegenstand des Grauens (N. 20, 113), andrerseits haben sie allerdings auch das Sprichwort: Kuzimu ni kutana kweiha mi;endo du: Im Totenreich ist es schön, nur der Weg dahin ist schlecht. So seufzen Leute, die in bitterer Not sind und sich aus diesem Leben wegsehnen. Macht sich ein zimu bei den Lebenden bemerkbar, so wird dies als Strafe für eine Vernachlässigung seitens der Hinterbliebenen aufgefasst. Lichtvolle, freundliche Züge fehlen völlig in dem Bilde dieser Geister; „dass der zimu auch segnen könne, dass er Schutzgeist der Familie wäre und Freude hätte am Gedeihen des Hauses, haben wir nie gehört", urteilt ein Missionar (a. a. O.).

b) Ihre Macht.

Der zimu hat nun weitgehende Möglichkeiten, in das Leben der Menschen einzugreifen; die mancherlei Anlässe, auf Grund deren der Schambala Opfer bringt, wurden ja auf die Veranlassung des zimu zurückgeführt: Er kann Menschen und Vieh mit allerlei Seuchen, mit Heuschrecken und Pocken heimsuchen und Unglück über das Land bringen (N. 20, 113; Heinzelmann S. 22). Und doch ist diesen Ahnen das Prädikat der Allmacht und Allgegenwart nicht beizulegen. Der einzelne zimu hat immer nur Macht über

[72]) Ueber die Begehrlichkeit der Ahnengeister cf. Dannholz, S. 96.

die Angehörigen seiner eigenen Sippe[73]). Wenn der Schambala sieht, dass andere Stämme andere Feste feiern, die nicht so viel Mühe machen, so haben die eben einen Ahnen, der nicht so hohe Anforderungen an seine Leute stellt. Für den Schambala gelten nur die Feste, die sein eigener Vorfahr verlangt (My. S. 26.). Der zimu kann auch nicht an jedem beliebigen Orte verehrt werden, sondern seine Gegenwart ist an bestimmte Stellen gebunden: an einen Baum, an die Waschstelle, Feuerstelle oder Fanggrube des Ahnen, oder sie ist durch die Anwendung des mfuko bedingt. Eine starke Beschränkung der Macht dieser Ahnen prägt sich jedoch besonders darin aus, dass sie mit ihrer Existenz in hohem Masse von den Menschen abhängig sind. Ihre Stellung im kuzimu ist durch das Verhalten ihrer überlebenden Angehörigen zu ihnen bestimmt. Sie sind entehrt, wenn irgend welche Ordnungen, welche sie einst aufgestellt haben, nicht innegehalten werden, oder wenn die ihnen zukommenden Opfer unterbleiben. Wie die zimu selbst aus den Menschen entstanden sind[74]), so geht also auch prinzipiell ihre Macht nicht über den Bereich des Menschlichen hinaus. Ja, die zimu scheinen mit ihrem Erkenntnisvermögen noch unter menschliches Können beschränkt zu sein, denn der Opfernde wagt es, den Geist mit seinem Stück zu betrügen, ohne dass dieser das unbedingt merken müsste. Arme Leute können anstatt einer Ziege zwei Hühner zum Opfer bringen, „um die vier Beine der Ziege zu haben“ (O. S. 6). Man schlachtet eine Ziege und spricht: Hier ist dein Rind (O. S. 8; 11, 28)[75]). Wie die Vorstellung eines ewigen Lebens für den Schambala überhaupt unvollziehbar ist, so wird sie auch nicht auf den zimu angewandt; so kommt es, dass der Kult des einzelnen Ahnen erlischt, sobald sein Name in Vergessenheit geraten ist.

c) Ihr Verhältnis zu den Menschen.

Aus solcher Einsicht in das Wesen und die Macht der Ahnen bestimmt sich nun auch deren Verhältnis zu den Menschen.

[73]) „Der Geist, der nicht der eigenen Familie angehört, geht den Ostafrikaner sozusagen gar nichts an. Er hat weder das Recht noch die Macht, ein Opfer von ihm zu verlangen“. Globus, Bd. 85, S. 102. Dazu das Schambala-Sprichwort: Mzimu wa nwiyae nkatambilwa: Um des Ahnen des andern willen macht man keine Reise.

[74]) So deuten auch die Schambala selbst das Zustandekommen ihrer Vorstellung von den zimu. Das Erscheinen eines Ahnen bei der Nacht erklären sie aus dem Traumerleben. Us. S. 23.

[75]) cf. auch Dannholz, S. 26: „Den Geistern bringt man eine Ratte und spricht mit Feierlichkeit: Hier, o Grossvater, dein Stier ist hier, der vierbeinige; iss und trink und werde satt“.

Auf der einen Seite muss gesagt werden, dass der Lebende von den zimu abhängig ist. Versäumt er seine Pflichten den Ahnen gegenüber, so hat er deren Rache zu fürchten, da sie mit übersinnlicher Macht in sein Leben hineinwirken können. Andererseits sind aber wiederum auch die zimu von den Lebenden abhängig: Wird der Verstorbene von seinen überlebenden Nachkommen nicht in der genügenden Weise kultisch geehrt, so kann er im Totenreich nicht aufgenommen werden; oder er wird in unangenehmer Weise aus der Ruhe geweckt, wenn einer aus seiner Sippe ein Opfer versäumt. Er muss das infolge irgend eines geheimen Rapportes bald merken; das erzürnt ihn und veranlasst ihn, den Lebenden irgend welche Mahnungen zu schicken[76]). So hat das eifrige Bestreben des Schambala, Nachkommen zu erhalten, darin seinen Grund, dass er Menschen haben will, die nach seinem Tode für ihn sorgen.

So besteht ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Ahnen und Menschen: Die Menschen sind davon abhängig, dass ihr Ahne ruhig und zufriedengestellt ist, die Stellung des Ahnen ist wiederum durch das Verhalten der Lebenden zu ihm bestimmt (cf. Gutmann, Dichten und Denken, S. 142 f). Dies gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen Ahnen und Menschen führt wiederum über die Sphäre der rein menschlichen Gegebenheiten nicht hinaus. Auch in den menschlichen Verhältnissen ist der eine von dem andern abhängig[77]).

Zusammenfassend ist also über die Vorstellung des Schambala von den zimu zu sagen: Er denkt sie sich hervorgegangen aus den Menschen, die nach dem Tode in das Geisterreich eingegangen sind. Entsprechend ihrer Herkunft tragen sie auch stark anthropomorphe Züge, sie haben menschliche Bedürfnisse und Eigenschaften, sind auch in ihrer Stellung von dem Verhalten der Ueberlebenden zu ihnen abhängig; ihr Machtbereich ist lokal begrenzt und ihre Gegenwart an sinnliche Vermittlung ge-

[76]) Le Roy stellt als allen Bantuvölkern gemeinsame Vorstellung diese Beziehung der Überlebenden zu ihren verstorbenen Angehörigen im Geisterreich fest: „Zwischen diesen beiden Welten ist der Begräbnisritus gleichsam die geheimnisvolle Brücke, welche die Menschen ihrer Bestimmung zuführt: Wird er gut ausgeführt, dann kommt die Seele an und wird die Ueberlebenden in Ruhe lassen, wenn aber nicht, dann fühlt sie sich von den Ihrigen verlassen, unglücklich, in schlechter Lage, und dann ist alles von ihrer Rachsucht zu befürchten". S. 157. cf. auch über die zimu-Vorstellungen bei den Bantu, S. 166 ff.

[77]) Hauer bezeichnet den Zustand nach dem Tode für die Anschauung des Primitiven als ein „übersinnlich verwandeltes irdisches Leben", S. 311; cf. Heinzelmann, S. 21 f.

bunden. Wo immer sie sich bemerkbar machen, da geschieht dies gewissermassen als mechanische Reaktion auf irgend ein kultisches Versäumnis eines Ueberlebenden hin, und das Orakel vermag dann bald den Grund für die Beunruhigung des Ahnen anzugeben. Durch das dargebrachte Opfer wird dann die Ursache dieser Störung wieder aufgehoben in einer natürlich funktionierenden Weise. So erscheint der Zustand der Geistwesen, denen geopfert wird, den Eingeborenen als die Fortsetzung des gewohnten irdischen Lebens nach dem Tode in einer geistigen Welt. — Andererseits trägt das Bild der zimu doch auch Züge, die über solche immanent rationale Deutung hinausweisen. In ihrer Seinsweise tragen sie geistige Wesenheit und können auf geheimnisvolle Weise in das Leben der Menschen hineinwirken. Der letzte Grund ihres Zürnens und Erscheinens kann nur auf dem geheimnisvollen Wege über das Orakel den Lebenden offenbart werden; denn der Grund, weswegen die zimu auf die Lebenden einwirken, ist nicht ohne weiteres sofort klar ersichtlich. So kann auch der Einzelne nicht unmittelbar mit den Ahnen in Verbindung treten, sondern die Person des Orakeldeuters und dann die des Leiters der Feier schieben sich als Mittelglied dazwischen.

d) Die religiöse Haltung der Schambala den zimu gegenüber.

Nach dem so gewonnenen Bild über Wesen, Macht und Eigenschaften des zimu lässt sich nun auch die religiöse Haltung des Schambala dem zimu gegenüber erfassen und verständlich machen. Das kultische Handeln in den Entwickelungs- und Opferfesten ist auf die zimu als auf ihr Objekt gerichtet. Bei den Mysterien weisen schon die Opfer zu Beginn jeder Feier auf die Beziehung dieser Feste zu den Ahnen hin. Sodann führen einzelne Bräuche in diese Richtung: So soll das Eintauchen der Jünglinge in das Wasserloch ihre Berührung mit den Geistern in dem Totenreich symbolisieren. Das Beschmieren mit weisser Erde verleiht den Jünglingen das Aussehen der Geister, die man sich ja in heller Farbe vorstellt. Die Burschen gehen sozusagen ins kuzimu und müssen daher auch aussehen wie zimu. So erklärt wenigstens Meinhof diese Sitte im Anschluss an Frobenius (a. R. S. 95).[78]). Dass diese Berührung mit den Geistern als recht

[78]) Das Beschmieren mit weisser Erde berichtet auch Dannholz von den Wasu (S. 85.). Allgemein über die Ahnenvorstellungen der primitiven Völker äussert Richter: „Den Ahnen muss Speise und Trank und was sie sonst in diesem Leben brauchten, reichlich gespendet werden. Vernachlässigt man sie, lässt man

schmerzvolle Sache gedacht wird, kommt in dem Diktum zum Ausdruck: „Ins Haus des zimu geht man nicht hinein", welches bei der Quälerei des Kriechens in den niedrigen Laubengang von Brennesseln gebraucht wird. Bei den Mysterien im ganzen handelt es sich um die Eingliederung des Menschen an seinen verschiedenen Entwicklungsstufen in die heiligen Ordnungen der Sippe, die ihrerseits mit den Ahnengeistern in Verbindung stehen[79]). Der Ahne hat diese Feste angeordnet; das ist für den Schambala Grund, sie mit grösster Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit zu begehen. Ein Uneingeweihter zu sein würde ja den Zorn des Ahnen auf sich ziehen und Unglück über die ganze Familie bringen. „Der Vorfahr war beschnitten, so müssen die jetzt Lebenden auch beschnitten werden; der Vorfahr hatte die Male des alama auf dem Arm, der Nachkomme muss sie auch haben" (My. S. 25). Dieser Konservativismus lässt den Schambala mit Zähigkeit an diesen Ordnungen festhalten. Die Bedeutung vieler Bräuche im Einzelnen ist ihm dabei völlig unverständlich, den Sinn vieler Worte der bei diesen Festen gesungenen Lieder versteht er selbst nicht mehr. Für ihn genügt lediglich das Bewusstsein, dass der Vorfahr diese Festfeiern und zwar gerade in dieser Form verlangt. Würden sie nicht gefeiert, so könnte er im Totenreich nicht ruhig leben und würde sich durch Senden von Krankheit und Unheil rächen. So ist es das Merkmal religiöser Furcht vor den Ahnen, das den Schambala die für den Betreffenden keineswegs angenehmen und recht kostspieligen Feste feiern lässt[80]).

Noch klarer tritt die subjektive Haltung des Schambala den zimu gegenüber bei den Opferfesten heraus. All diese Opfer stehen ja in deutlicher Beziehung auf die Ahnen, die auf Grund

sie wohl gar Hunger leiden, so würden sie sich bitter rächen und Unheil über ihre Nachkommen bringen", (Rel. d. Völker, S. 6). Am wichtigsten ist es für die Verstorbenen, dass ihre Nachkommen an den Sitten und Bräuchen festhalten, die sie geübt haben; denn das ist der geheiligte Stammesbrauch, den auch sie von ihren Vätern überkommen haben. In diese Stammessitte muss das nachwachsende Geschlecht mit Fleiss eingeführt werden. Bei den monatelangen Exerzitien der afrikanischen Mannbarkeitsfeiern gehen die Knaben und Mädchen, mit der weissen Geisterfarbe angestrichen, gleichsam in das Land der Ahnen, um sich von ihnen in den Brauch der Väter einführen zu lassen (a.a.O.).

[79]) Bei den Wasu betet der Priester am Ende der Jünglingsfeste: „Ich brachte die Kinder euch zum Fest, zum Fest des Urahnen der Vorzeit, ich zeigte ihnen, was ihr uns zeigtet, ich lehrte sie, was ihr uns lehret . . . Ihr Geister der Vorzeit, wir zeigten den Knaben, Kinder zu zeugen wie wir, so, wie unsere Väter uns zeigten, Kinder zu zeugen, wie sie". Dannholz, S. 73.

[80]) cf. Dannholz, S. 25.

irgend einer Vernachlässigung auf Seiten der Lebenden sich bemerkbar gemacht haben. Ist irgend ein Unglück eingetreten, so führt man es darauf zurück, dass einer der Ahnengeister beunruhigt war. Eine Krankheit wurde von dem Ahnen als Mahnung gesandt, und auch bei einem Todesfall hatte er seine Hand im Spiel. Diese Wirkungen sollen nun durch das Opfer aufgehoben werden. So beginnen diese Opfer meist damit, dass man die Namen der Ahnen der Reihe nach anruft; um keinen zu vergessen, sagt man noch: Auch ihr, die wir nicht kennen . . . Den Ahnen gilt die erste Spende des Opfertrankes, der auf die Erde geschüttet, und des Opferfleisches, das ihnen zuerteilt wird, indem man es im Freien liegen lässt oder es ausspeit. Der Brauch, das Fleisch erst nach Westen und dann nach Osten auszuspeien, also entsprechend dem Lauf der Sonne unterhalb der Erde, lässt auf das Geisterreich schliessen, das man sich unter der Erde liegend denkt.

Es entspricht den anthropomorphen Zügen im Bilde der Ahnen, dass auch das Opfer der Menschen von eudämonistischen Motiven getragen ist. Schon die Tatsache, dass diese Opfer erst auf Grund eines eingetretenen Unglücks gefeiert werden, weist darauf hin: Das Unglück soll eben beseitigt werden. Diese Tendenz findet ihren deutlichen Ausdruck in den Gebeten, die an zentralster Stelle bei Darbringung des Opfertieres gesprochen werden und den letzten Zweck, der durch dieses Opfer erreicht werden soll, aussprechen. Der Inhalt dieser Gebete erschöpft sich in Wendungen wie: „Gib uns Regen und Ziegen", „gib Gesundheit, damit wir die Bananen beackern können, damit unsere Kinder nicht krank werden", „damit die Kinder ihre Zukost in Frieden essen", „die Baumstümpfe mögen uns ausweichen" (d. h. damit wir uns nicht die Füsse daran verletzen), „die Leute mögen Beute machen im Kriege, die Feinde überwinden", „das Kind möge Wild erlegen", „es möge Kinder bekommen"[81]). Dieser Vorgang des Aufhebens eines Unglücks hat eine rationale, kausal mechanisch wirkende Seite: Wie ein eingetretenes Missgeschick auf die kausale Bewirkung seitens eines erzürnten Ahnengeistes zurückgeführt wird, so soll diese durch eine ebenso kausal funktionierende Gegenwirkung aufgehoben werden. Die Betroffenen veranstalten ein Opfer, durch das der über die Vernachlässigung seitens seiner Angehörigen erzürnte Ahne rehabilitiert werden soll. Diese Rehabilitation wird ganz massiv vorgestellt: Indem der Ahnengeist seinen Anteil an dem Opferfleisch und Opfertrank erhält, ist ihm jeder Grund zu weiterem Zürnen entzogen. Die

[81]) cf. allgemein über das Gebet beim Opfer der Bantu Le Roy, S. 319 ff.

„Schlange ist beseitigt", der „Verstorbene ist nach Hause gebracht", die „Trauer ist getilgt". So heisst das immer wiederkehrende Gebet: Baba kagone, mzimu kagone: Vater, komm zur Ruhe, Ahne, komm zur Ruhe. Freilich kann die erwartete Wirkung des Opfers auch ausbleiben; dann hat es daran gelegen, dass das Opfer noch nicht gross genug war. „Der grosse Geist muss mit Trommelschlag angebetet werden", sagt der Schambala im Sprichwort dem Kranken, der auf Grund seines Opfers noch nicht die Genesung erlangte: Du musst dich mehr anstrengen, du musst ein grösseres Opfer veranstalten, bei dem die Trommel gerührt wird (N. 16, 154). So soll das Opfer des Schambala der Abwehr von störenden Einflüssen dienen; der Inhalt ihrer Gebete zielt auf Abwendung des vorliegenden Unglücks und auf Erlangung erwünschter Güter hin, und es bestätigt sich das Urteil, welches ein Kenner des Volkes abgibt: „Ihr Herz scheint doch auch in ihrem Gottesdienst allein auf das Irdische gerichtet zu sein und ihr Gebet nur darauf zu zielen, dass es ihnen im Irdischen wohl geht, dass ihre Unternehmungen Glück haben, dass die Krankheit von ihnen genommen wird, dass sie zu Wohlstand kommen und vor Mangel bewahrt bleiben" (N. 5, 186). Solange es dem Schambala gut geht, drängt es ihn auch gar nicht, das Opfer darzubringen. Es kommt z. B. vor, dass das fika ya kutoa huto lange Jahre aus Trägheit oder Gleichgültigkeit unterbleibt. Träumt der Säumige dann aber von dem betreffenden Verstorbenen, so weiss er, dass es hohe Zeit ist, denn der Mahner ist ihm erschienen (O. S. 29 f)[82]).

Und doch lässt sich das kultische Handeln des Schambala allein aus solchen rational-eudämonistischen Erwägungen heraus nicht restlos erklären. Der Einzelne steht in einem Gefühl starker innerer Unsicherheit dem Ahnen gegenüber. Sie könnten doch vielleicht an irgend einer verborgenen Stelle sich bemerkbar machen und den Ahnungslosen unversehens überfallen. So bringt der Schambala auch gelegentlich Opfer dar ohne konkreten Anlass, lediglich um einem unvorhergesehenen Eingreifen der Geister vorzubeugen. Dadurch wird er aber in die Haltung den Ahnen gegenüber gedrängt, die in dem Gefühl ohnmächtiger Unterlegenheit sich der stärkeren Macht unterwirft, über die der Mensch kein Verfügungsrecht hat, sondern die ihrerseits den Menschen in eigener Souveränität beherrscht. So kann ein Beobachter des Volkes im Blick auf dessen Verhalten zu den Ahnen

[82]) Le Roy fasst die Bedeutung des Opfers bei den Bantu allgemein als „die Absicht, sich durch besondere Zeichen der Aufmerksamkeit zu schützen gegen die unangenehme Rückkehr des Geistes". S. 339.

zu dem Urteil kommen: „Es ist das Gefühl der Abhängigkeit von diesen zimu, das dem Schambala nur Furcht einjagt, weil er in dem zimu sonderbarerweise nur den sieht, dem es eine wahre Lust bereitet, den Menschen zu necken und zu ärgern, ihn zu quälen und zu peinigen und ihn schliesslich zu töten." (N. 20, 126).

3. Die Gottheit (Mulungu).

a) Ihr Wesen und ihre Eigenschaften.

Ausser diesen Ahnengeistern gibt es nun aber in der Vorstellung der Schambala noch eine religiöse Macht, Mulungu genannt. Obgleich bei oberflächlichem Gebrauch die Ausdrücke zimu und Mulungu promiscue für die übersinnlichen Wesen überhaupt angewandt werden[83]), so lassen sich bei genauerem Nachforschen doch bedeutsame Unterschiede herausstellen. Das kultische Handeln ist in den meisten Fällen nicht auf diesen Mulungu gerichtet; es lässt sich daher über Wesen und Eigenschaften dieser Gottheit, wie sie in der Vorstellung der Schambala besteht, nur aus ihrer geistigen Tradition, wie sie sich namentlich in einer Fülle von Sprichwörtern und Sentenzen niedergeschlagen hat, schliessen. Auch hier liegt wiederum eine wertvolle Materialsammlung von Riese vor unter dem Thema: „Aussagen der Schambala über Gott" (zit.: G.), die bisher nur im Manuskript besteht.

Im Unterschied zu den zimu hat Mulungu seinen Wohnsitz in der Höhe. So heisst er auch: „Der, welcher droben ist"[84]). Mulungu gilt als der Schöpfer (kiumbe)[85]), der an den Menschen die Glieder gebildet hat, die Finger, die Nägel, die Ohren, die Nase. Als solcher wird er auch in einigen Gebeten angerufen. Bei dem fika ya mfuko wa shekesheke, dem einzigen Opfer, bei dem wir gesehen haben, dass auch Mulungu angerufen wird, heisst ein Gebet: „Auch du, kiumbe, der du die Menschen schaffst, wir sind hier versammelt, sich auf uns"[86]). In einem Liede bei dem galo-Fest wird gesungen: „Von Mulungu bin ich vor langer Zeit ausgegangen, aber von dem, was dahinten liegt, weiss ich nichts mehr".[87]) Eine Fülle von Sprichwörtern sagt über die

[83]) „Meist wird gesagt, die Geister (wazimu) und Gott (Mulungu) sei ein und dasselbe". N. 6,142.

[84]) yuja mwe uko ulanga, N. 18,3; cf. Le Roy, 198.

[85]) Mulungu ni kiumbe, hambu azaumba ulanga na shi: Mulungu ist Schöpfer, denn er schuf Himmel und Erde. L. H. S. 168; cf. N. 5,184 f.; 18,3.

[86]) hata iwe kiumbe weumba wantu, tizaunganana kunu, utiolele, G. I.

[87]) kwa Mulungu nakulawa kale, miya uko nyuma simanya vïlivyo, G. I.

weiteren Eigenschaften Mulungus Tiefes aus. Er ist Einer und allmächtig, „Mulungu hat keinen Genossen“[88]), „Mulungu ist gross“[89]) (d. h. in absolutem Sinn). Er wird aber auch angesehen als der Bringer und Geber anderer Güter: „Mulungu gilt als Schöpfer aller Dinge, als gross, als barmherzig, und die Leute können davon in ergreifender Weise erzählen“ (N. 10, 180). Er gibt auch die unerfreulichen und unangenehmen Dinge. Hierfür sind wieder die Sprichwörter klassische Dokumente. „Einen Krüppel verspottet man nicht, er hat sein Gebrechen von Mulungu bekommen“.[90]) Der Vater kann sich nicht aussuchen, was für Kinder er bekommt, denn „wenn Mulungu sagt: Ich will dir nur einen Toren geben, so wird er ihn dir geben; wenn er aber sagt: Ich will dir Häuptlinge geben, so wird er sie dir geben; denn er richtet ja alles ein“[91]). Er gibt Reichtum und Armut: „Mulungu hat zwei Wege, den des Oeles und den der spröden Haut“[92]). (Der Reiche kann sich salben, der Arme nicht.) Von einem Menschen, der immer willig ist und sich alles gefallen lässt, gebraucht man das Sprichwort: „Das Schaf, das mit gesenktem Kopf einhergeht, ist von Mulungu so gebeugt“[93]). Dieser Mensch hat seinen unterwürfigen sklavischen Sinn eben von Mulungu bekommen. Mulungu ist der Schöpfer auch der Natur. Von einem wundervollen Bergabhang mit mächtigen Dracänenstämmen sagte ein Schambala dem Missionar, Mulungu selbst, nicht Menschenhand habe diese hier gepflanzt. Von mächtigen Felspartien, wo grosse übereinander geschichtete Blöcke Höhlen bilden, erklärt der Schambala: Das ist ein Gotteshaus, Mulungu selbst hat es gebaut (N. 5, 185). Er hat auch die Tiere geschaffen, und diese Geschöpfe verachtet man nicht ungestraft: „Wer den Nachtaffen schmäht, hat Mulungu geschmäht“[94]).

Wie Mulungu als Schöpfer angesehen wird, so ist er auch der, der die Menschen erhält und ihnen Speise gibt. „Wie der Hirt seine Herde weidet, so Mulungu die Menschen. Er gibt ihnen Speise, er behütet sie auch“ (G. II). „Der Hirt der Menschen ist Mulungu“.[95]) Wenn sich ein Schambala schwer verletzt hat,

[88]) Mulungu nkana nwiyae, N. 18,2; 27,107.

[89]) Mulungu ni mkulu, N. 18,2; 27,107.

[90]) mkilema nkashekwa, achiinkiywe ni Mulungu, G. I.

[91]) ati Mulungu ayamba: nikunke mdashi du, atakunka; miya ati ayamba: nikunke wazumbe, atakunka; vyoshe nwenye ne mweliyanya, G. II.

[92]) Mulungu ana sila mbili, sila ya mavuta na sila ya lutuluko, G. II.

[93]) ngoto mwinamo yainamiziywa ni Mulungu. N. 25,107; Johanssen-Döring, Nr. 593.

[94]) mtukana nkomba azamtukana Mulungu. Johanssen-Döring, Nr. 592.

[95]) mulishi ywa wantu ni Mulungu. N. 27,107; Johanssen-Döring, Nr. 589.

sagen die, die ihm einen Krankenbesuch machen: Dein Hirt hat heute zur Seite gesehen. Dann sagt er: Freilich, aber trotzdem hat er auf mich geachtet, denn wenn er gesagt hätte: Du sollst heute sterben, dann hätte ich nicht aufstehen können; aber er hat mich noch einmal leben lassen (G. II).

So ist Mulungu auch derjenige, der die Menschen aus diesem Leben wieder abruft, er ist der Herr über Leben und Tod. „Der ordentlich Lebende und der Sündige, sie alle gehören Mulungu an".[96]) Mit dem Tode gehören alle Leute zum unentrinnbaren Eigentum Mulungus und „es ist niemand da, der Mulungus Beute erlösen kann"[97]). Er ist auch der, der die Menschen sieht in ihrem Handeln: „Wenn du deinen Nächsten verleumdest, Mulungu hat's gesehen"[98]); „sage von deinem Nächsten nichts Böses, Mulungu sieht dich"[99]); oder: „Wenn du deinen abwesenden Gefährten nennst, so sage von ihm nichts Schlechtes, denn Mulungu sieht dich stets"[100]). „Siehe die Sterne droben, bei Mulungu wird Recht gesprochen"[101]), heisst ein altes Trinklied der Schambala. So ruft man auch Mulungu zum Zeugen der Wahrheit über sich an, wenn man eine Schuld nicht wahrhaben mag. Man sagt dann: „Der Schöpfer weiss es"[102]) oder „Mulungu soll mich ansehen"[103]). Die Mutter schilt auch wohl ihr unartiges Kind: „Mulungu hat dich gesehen"[104]). Dieser Zug, dass Mulungu alles sieht und an's Licht bringt, kommt auch in einigen Schambala-Erzählungen zum Ausdruck. Die Geschichte: Nichts kann vor Mulungu verborgen werden[105]), zeigt, wie zwei Geschwister eine Wette eingehen über die Frage, ob man vor Gott etwas verstecken könne. Zur Probe graben sie an einer verborgenen Stelle im Walde Brei und Fleisch in die Erde. Bald jedoch finden Holzfäller das Versteckte, und es gilt als erwiesen, dass Mulungu alles an's Licht bringt. Der Gedanke, dass auch die im Verborgenen verübte böse Tat ihre Vergeltung findet, kommt in der Erzählung von dem „Sprechenden Vöglein" zum Ausdruck; hier wird ein

---

[96]) mtanda na mhuza, woshe ni wa Mulungu. N. 20,126.

[97]) nkole ya Mulungu nkakuna mweikombola. L. H. S. 372. N. 18,4.

[98]) ukimlanga nwiyao vibada, Mulungu aikuolele. N. 18,3.

[99]) ushemlangile nwiyao vibada, Mulungu aikuolele. Johanssen-Döring, Nr. 599.

[100]) ukimulanga nwiyao ushemulangile vibaya, Mulungu aikuolele. N. 27,107.

[101]) kaula ntondwe ulanga, kwa Mulungu kwalongwa masa. N. 18,3

[102]) Kiumbe ataila. N. 18,3.

[103]) Mulungu neanione. N. 18,3.

[104]) Mulungu naakuone, N. 18,4.

[105]) Nkahana mbuli yekifisha kwa Mulungu. (Ushimolezi. Fungu ya bosi S. 66 ff).

heimlich verübter Mord durch ein sprechendes Vöglein, das als Gesandter Gottes gilt, aufgedeckt.[106])

Es tritt uns hier das Bild eines göttlichen Wesens entgegen, dem die Prädikate des Schöpfers und Erhalters, des Herrschers über Tod und Leben beigelegt werden[107]). So ragt dieses Wesen über alle Analogie menschlicher Macht und menschlichen Wissens hinaus; es ist durchaus eine Grösse sui generis, die hier dem Menschen gegenübersteht.

b) Die religiöse Haltung der Schambala Mulungu gegenüber.

Die Eigenart dieser Gottheit wird noch deutlicher zu charakterisieren sein durch die Beobachtung, wie der Schambala sich in seinem praktischen Leben zu ihr verhält. Bezeichnend ist die Tatsache, dass der Schambala Mulungu keine Opfer darbringt. Mit einziger Ausnahme wird allerdings von dem fika ya kutoa huto berichtet, dass auch kiumbe angerufen wird: Auch du, kiumbe, ruhe doch! (O. S. 30). Ebenso hiess es beim fika ya mfuko wa shekechske: Auch du, Mulungu kiumbe, der die Menschen schafft, wir sind alle in diesem Hause versammelt. Sieh uns an, dies ist die Feier; und später: Lasst uns Mulungu herumjagen (O. S. 39). Der Eindruck von der Ueberlegenheit Mulungus ist doch so gewaltig, dass der Schambala ihm gegenüber nicht wagt, ihn durch Opfer bestimmen zu wollen [108]). „Mit Mulungu beginne keinen Wettlauf" [109]), sagt ein Sprichwort. Was er gibt, muss ohne Weigerung hingenommen werden. „Was von Mulungu herabfällt, für das gibt es kein Anstarren" [110]), d. h. darüber soll man sich nicht erst lange wundern, man muss es einfach hinnehmen. Von ihm darf man nichts fordern. „Zu Mulungu darf man nicht sagen: Gib mir mehr, gib mir mehr, sonst könnte er dir vielleicht etwas geben, was Zähne hat" [111]). Bei allem, was man vornimmt, muss man sich dessen bewusst sein, dass Mulungu es vereiteln kann, „Wenn Du eine Wildfalle aufstellst, so sieht Mulungu sie nach" [112]),

[106]) Kader*y*e kalonga. (Ushimolezi wa Washambala, S. 29 f).

[107]) cf. über die parallelen Vorstellungen bei allen Bantu Le Roy, S. 206.

[108]) So urteilt auch Le Roy allgemein über die Gottesvorstellung der Bantu: „In Afrika wird Gott nirgendwo der durch magische Zeremonien erzwungenen Beeinflussung fähig gehalten, wie es bei den Manen, bei den Geistern und Genien der Fall ist; mit andern Worten: Die Magie hat auf Gott keinen Einfluss" S. 196.

[109]) mhotwe Mulungu nkahotwa, G. III.

[110]) kigwa na Mulungu nkachina wandoza, G. III.

[111]) Mulungu nka*y*angwa: niongeze, niongeze, minga atakunka viya vye meno, G. III; Johanssen-Döring, Nr. 594.

[112]) ukite*y*a, Mulungu aosa, G. III.

d. h. er nimmt sich heraus, was drin ist, und du hast das Nachsehen. Oder wenn man sonst keinen Erfolg in einem Unternehmen hat, sagt man: „Mulungu hat es nicht gewollt“ [113]). Das Schlimmste aber ist, dass man nie weiss, wie man mit Mulungu dran ist. „Mulungu ist veränderlich wie ein Wölkchen, hebe doch die Augen auf und siehe nach oben“ [114]). Er ist bald so, bald so, er gibt bald Angenehmes, bald Unangenehmes. So kommt der Schambala zu einer resignierten, fatalistischen Unterordnung unter Mulungu; er kann diese Gottheit in keiner Weise beeinflussen, weder durch Gebet und Kultus noch durch ethisches Handeln. So kommt es, dass der Schambala trotz seines vielseitigen Wissens um die ethische Grösse Mulungus, wie es sich namentlich in den Sprichwörtern auf S. 60 f kundtut, ihm doch keine Bedeutung für sein praktisches Handeln einräumt. Da er gross und mächtig ist, wäre es allerdings wohl vorteilhaft, wenn man bei Mulungu wohnen könnte. „Wenn es einen Weg zu Mulungu gäbe, ginge ich wohl hin, einen Platz zum Wohnen zu suchen“ [115]). Aber einen solchen Weg kennt man nicht, darum sucht man ihn auch nicht. So lebt der Schambala in grosser sittlicher Gleichgültigkeit dahin. Der Spruch von dem bei den Sternen richtenden Mulungu wird auch so gewandt, dass Gottes Gericht ferne sei wie die Sterne. Heute kann man ruhig Unrecht tun, auf Erden ist kein Richter (N. 18,3) [116]). Aus solcher Einstellung zur Gottheit heraus konnte auch eine Schambalafrau dem Missionar sagen: „So schlecht hat uns eben nun Mulungu geschaffen, so will er uns haben“ (N. 25,108) [117])

c) Das Verhältnis von Mulungu zu den zimu.

Aus dem so gewonnenen Bilde Mulungus muss sich nun aber auch eine nähere Bestimmung des Verhältnisses von Mulungu zu den zimu gewinnen lassen. Im Mittelpunkt des religiösen Handelns und Denkens des Schambala stehen die zimu, sie haben für das

[113]) Mulungu nkakundile, G. III.

[114]) Mulungu atendeyela sa kizunde, uinule mesho, uolele na ulanga. G. III; N. 28,86.

[115]) nikati he Mulungu hana sila nikahita kwa londa ha ikala, G. III.

[116]) Gutmann wendet sich allerdings gegen solche Deutung dieses Wortes, welches sich auch bei den Dschagga findet, als „ganz unafrikanisch“. Das Dschaggaland und seine Christen, S. 167 f.

[117]) So urteilt auch Walk zusammenfassend über die religiöse Vorstellungswelt der Bantu: „Ein höchstes Wesen, das zurückgedrängt zu einem Deus otiosus geworden ist, kann keine sittliche Autorität mehr sein. Ihm ist man nicht mehr verantwortlich; Rechenschaft gibt man nur mehr den menschlich näherstehenden, niederen Wesen, den Geistern der Vorfahren oder auch den Naturgeistern, die man allesamt fürchtet.“ S. 945.

praktische Leben die grösste Bedeutung. Demgegenüber steht das Bild Mulungus als ein dunkles Ahnen im Hintergrunde seines Bewusstseins. Während die zimu aus Menschen hervorgegangen sind und mit ihrer Verhaltungs- und Wirkungsweise ganz in der Analogie menschlicher Gegebenheiten bleiben, wird Mulungu als Grösse eigener Art empfunden, als die er qualitativ über alles Menschliche hinausragt. So ist auch das Verhältnis des Schambala zu beiden religiösen Grössen charakteristisch verschieden: Die Ahnengeister sucht er durch häufige Opfer zu bestimmen oder sie doch in ihren schädlichen Wirkungen von sich fernzuhalten, während er Mulungu in keiner Weise von sich aus zu beeinflussen wagt. Typisch ist der Unterschied ausgesprochen von einem Schambala: „Bei Schlange, Katze, Tasche, Ahnengeist sind wir stets die Gebenden, denn wir bringen ihnen Ziegen und Schafe. Von Gott aber wissen wir, dass er uns gibt“ (N. 27,108). Auf die verschiedene Lokalisierung wurde schon hingewiesen: Den Wohnort der zimu denkt sich der Schambala unter der Erde, während er Mulungu in der Höhe sucht. So spricht der Schambala, wenn er zu dem zimu betet, zur Erde hin, während er ein Gebet an Mulungu nach oben hin richtet. Die Schambala sagten in der ersten Zeit zu den Missionaren: Ihr betet ja gar nicht zu Gott, ihr sprecht bei euren Gebeten ja zur Erde hin. (Vgl. Us. S. 22.) Es sind also grundverschiedene Vorstellungen mit den Begriffen Mulungu und zimu verbunden; wenn aber doch im täglichen Sprachgebrauch beide Ausdrücke wechselseitig gebraucht werden, so kann das nur auf terminologischer Ungenauigkeit beruhen.

Mit ihrer Vorstellung von einer Gottheit Mulungu nehmen nun die Schambala teil an einer bei allen Bantuvölkern verbreiteten Gottesvorstellung. (cf. Le Roy, S. 183 ff; Schmidt S. 139 f; Schneider, S. 87 ff.) Meinhof, der ausgezeichnete Kenner der Bantuliteratur, hat auf die grosse geistige Verwandtschaft der Bantuvölker untereinander hingewiesen, wie sie „trotz mancherlei grosser kultureller Unterschiede doch sprachlich eine von anderen Idiomen scharf unterschiedliche Einheit bilden“ (Gottesvorstellung. S. 66). Er hat von da aus dann auch den Versuch unternommen, der Gottesvorstellung der Bantu nachzugehen, wie weit sich hier einheitliche Linien aufweisen lassen. Er sieht sich dabei genötigt, „von den Bantu zu behaupten, dass sie einem naiven Monotheismus huldigen“ (S. 67 f). Neben allerlei Zauber, Aberglauben, Ahnenkult, Tierkult, Dämonenfurcht trifft man in dem ganzen Gebiet einen Gottesnamen an, mit dem sich die Vorstellung einer geistigen, überweltlichen Macht verbindet. „Von diesem Gott werden keine Bilder angefertigt,

er wird meist nicht einmal in besonderen geweihten Häusern verehrt" (S. 68). Auf diese Gottheit wird in Ostafrika viel der Name Mulungu angewandt. Es ist von Wert, die bei den Schambala vorgefundene Vorstellung von Mulungu mit den bei Meinhof herausgestellten allgemeinen Zügen dieser Gottheit zu vergleichen. Wenn Meinhof als einen gemeinsamen Zug aller bei den Bantu aufgewiesenen Gottesnamen herausstellt, „dass sie nur in bescheidenem Masse oder gar nicht Gegenstand des Kultus sind" (S. 101), so hat sich uns diese Behauptung durch die Beobachtung des Verhaltens der Schambala zu Mulungu bestätigt. Ihrer Entstehung nach leitet Meinhof die Gottesvorstellung der Bantu aus dem Ahnenkultus ab. Für das Wort Mulungu bringt er Belege, dass es sich in mehreren ostafrikanischen Sprachen als Bezeichnung der Ahnengeister, besonders der verstorbenen Häuptlinge findet (S. 69)[118]). So will Meinhof auch den Gottesbegriff der Bantu vor allen Dingen von dem Ahnenkult aus verstehen (S. 102), und zwar in einer doppelten Beziehung: Einmal der Ahn als Anfänger des Lebens, Schöpfer und Herr auch des Todes, sodann der Ahn als Hüter der Sitte. Den Werdegang bis zur Personifikation des Ahnen zum Gott denkt sich nun Meinhof in der Weise verlaufen, dass sich das Abstraktum aus den konkreten Vorstellungen entwickelt hat: Aus den milungu, den „Ahnengeistern" wurde der mu-lungu, zunächst als der Ort, wo sie sich aufhalten, dann als die geisterhafte, unpersönliche Macht, die von da aus wirksam ist (S. 104). In gleichem Sinne äussert sich auch Ankermann, der den in Ostafrika weit verbreiteten Mulungu dem Typus der Urahnen zuweist, wenn er auch mit Unkulunkulu, dem „ganz Alten" der Kaffern nicht zu identifizieren ist. „Er scheint nämlich ursprünglich keine Einzelperson zu sein, wenn er auch jetzt vielfach als solche erscheint, sondern eine Zusammenfassung aller verstorbenen Vorfahren, die „Ahnenschaft" könnte man sagen" (S. 181). Aehnlich nimmt auch Beth als ursprünglichen Sinn Mulungus einen religiös gearteten Begriff an, der „eine Macht bedeutet, die man sich selbst anzueignen wünscht . . . und der man in besonderem Masse durch Bedienung der Seele des letztverstorbenen Häuptlings als ihrer vollkräftigsten Manifestation teilhaftig zu werden glaubt. Wo das Wort für den Schöpfer der Welt verwendet wird, da liegt ein sekundärer Gebrauch vor, das Ergebnis einer weitergeführten Reflexion" (S. 173).

[118]) So auch Beth S. 169. Auch bei den Schambala liessen sich die Häuptlinge von Wuga „Mulungu" anreden; oder ein Vater sagt zu seinen Söhnen: „Wisst ihr nicht, dass ich euer Mulungu bin?" (Us. S. 22). In solchen Fällen sollte die besondere Autorität des Betreffenden zum Ausdruck gebracht werden. Ein Schambald würde jedoch nie von sich sagen können, er sei ein zimu.

Auf den bei den Schambala vorliegenden Tatbestand angewandt, scheint diese Hypothese Meinhofs schwerlich zuzutreffen. Wohl legt auch der Schambala seiner Gottheit Mulungu die Prädikate des Schöpfers und Herrn des Todes bei; als Hüter der Sitte und der kultischen Tradition erscheinen dem Schambala aber nur die zimu. Wenn nun von letzteren völlig ersichtlich ist, dass sie aus den Ahnen hervorgegangen sind, so kann doch im Blick auf Mulungu nicht eingesehen werden, dass der Ursprung dieser Vorstellung im Ahnenkult gelegen haben soll. Das Bild Mulungus trägt über jegliche menschliche Analogie qualitativ hinausragende Züge, sodass nicht verständlich wird, wie eine solche Vorstellung von dem Zustand der Verstorbenen im Totenreich abstrahiert sein soll. Auch Le Roy stellt als charakteristischen Zug an dem Bilde Mulungus in der Vorstellung der Bantu heraus, dass er nicht „ein Mensch wie die Menschen ist" (S. 200). „Mulungu ist auch nicht ein mzimu, und wäre es auch ein alter mzimu und der erste der zimu. Ein mzimu ist eine durch den Tod aus dem Körper geschiedene Seele. Mulungu war niemals ein Mensch, niemals ist er gestorben" (a. a. O.; cf. S. 204). Weitere Dokumente für die Selbständigkeit der durch Mulungu repräsentierten Grösse gegenüber den Ahnen führt Heinzelmann an. So führt er als Resultat der gründlichen und höchst vorsichtigen Untersuchung Klamroth's über die Mulungu-Vorstellungen der Saramo, einem den Schambala benachbarten Volk, an: „Die singularistische Gottesvorstellung der Saramo ist hier wie wohl bei allen anderen Bantustämmen als die frühere, ursprüngliche anzuerkennen, und die ganze grosse buntscheckige Masse der anderen Geistesvorstellungen bleibt das Spätere" (S. 55) (s. auch die weiteren Zeugnisse über den Befund bei strukturverwandten primitiven Völkern, S. 52—56). Interessant ist auch das Urteil über die Gottesvorstellung der Wadschagga. Während Raum meint, „dass die Gottesidee der Bantu . . . aus dem Seelenkult entsprungen ist und also aus ihm zu erklären sein wird" (Globus, Bd. 85, S. 103), urteilt Gutmann: „Ich kann nicht glauben, dass auf diesem Wege auch die Gottesidee der Wadschagga entstanden sei. Es bliebe wohl unverständlich, wie sie ihn (Mulungu) dann so völlig von den Ahnen zu scheiden vermögen und oft geradezu in Gegensatz zu ihnen bringen. Name und Wohnplatz wäre dann auch niemals so gewählt worden. Gegen die Vergottung des ersten Menschen spricht auch die Tatsache, dass man ihn als den „Alten" jetzt noch kennt und verehrt" (mitgeteilt bei Heinzelmann, S. 68).[119]) Danach könnte es so sein, dass nur der Gottesname aus dem Ahnenkult stammt,

[119]) cf. auch Dannholz, S. 11 ff; weiteres Material auch Warneck, Paulus, S. 89 ff.

die Gottesidee dagegen nicht (a. a. O.). Immerhin lässt sich die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung dieser Mulungu-Vorstellung bei den Schambala mit den Mitteln historischer Forschung nicht entscheiden. Doch wird von der im Folgenden zu gebenden Beschreibung der Wirkung der christlichen Predigt vom Worte Gottes auf den Schambala ein besonderes Licht auch auf diese Frage fallen.

4. Zusammenfassendes Ergebnis für die religiöse Haltung der Schambala.

Auf Grund des bisher aufgewiesenen Tatbestandes über das religiös-kultische Handeln und die religiösen Vorstellungen des Schambala lässt sich nunmehr ein kurz zusammenfassendes Bild von der religiösen Lage des Schambala geben, wie sie der Missionar, der zu diesem Volke kommt, antrifft. Seine Religion besteht in erster Linie in kultischen Handlungen; so ist das tägliche Leben des Schambala durchsetzt mit religiösen Handlungen mancherlei Art. „Er rechnet in allem, was er denkt und tut, mit den ihn umgebenden unsichtbaren Mächten und glaubt, dass sein Leben in allen entscheidenden Fällen durch sie beeinflusst wird“ (Us. S. 150). Die religiöse Betätigung des Schambala dokumentiert sich in einem stark ausgebauten Opferritual. Das Ziel dieser Opfer ist, die unheildrohenden Kräfte der Geister abzuwehren. In dieser negativ abwehrenden Haltung den religiösen Objekten gegenüber offenbart sich als tiefstes Motiv seines religiösen Handelns die Furcht, durch irgend ein Versäumnis die Rache der Ahnen über sich heraufzubeschwören[120]). So findet sich in dem Verhalten des Schambala zur göttlichen Macht auch kein Zeichen von vertrauensvoller Hingebung, keine Spur des Sichhingezogenfühlens zu dem, der die Quelle des Lebens ist.

[120]) Das Motiv der Furcht für den Kultus wird als allgemeines Merkmal für die Religion der Naturvölker angesehen. „Die Belege, die die Völkerkunde liefert, sind zu zahlreich, als dass man zweifeln könnte, dass der Ursprung des Totenkultus wirklich in der Furcht vor dem Toten zu suchen sei. .. Diese Furcht, die wir über die ganze Erde verbreitet finden, wird begründet, indem der Primitive alles Schlimme, besonders Krankheit und Tod, aber auch Dürre, Missernte usw. auf das Uebelwollen der Toten zurückführt. Der Tote ist im Zorn von der Erde geschieden, er ist erbittert, dass er das Leben hat verlassen müssen, und neiderfüllt versucht er sich an den glücklichen Zurückgebliebenen zu rächen. Diese wiederum sind bestrebt, ihn ein für allemal loszuwerden“ (Ankermann, S. 139); cf. auch Heinzelmann: „Wenn man die Zeugnisse derer hört, die den Animismus aus eigener Anschauung kennen, so ist das Urteil mit seltener Uebereinstimmung immer dasselbe: Zum Geisterdienst treibt die Furcht“. S. 22 f.

„Er kennt kein Dankgebet, keine kindliche Bitte“ (Us. S. 150). „Es fehlt seiner Religiosität das Leben, das von Gott kommt und zu Gott führt. In ihm wirkt nur das Verlangen, sein irdisches Leben zu sichern, sich zu erhalten, so wie er ist, nicht die Sehnsucht, über sich selbst hinauszukommen und die menschliche Unzulänglichkeit durch höhere Kräfte zu überwinden“ (Us. S. 151).

So zieht auch der Schambala weder aus seinem Verhalten zu den zimu, noch aus seiner Stellung Mulungu gegenüber Folgerungen für sein ethisches Handeln. Er lebt in seinem praktischen Leben in grosser sittlicher Gleichgültigkeit dahin. Vor den zimu braucht er sich ja deswegen nicht zu rechtfertigen, sie haben das ausschweifende Leben selbst angeordnet. Aber auch von Mulungu gehen keine ethischen Impulse aus; man ist ja in deterministischer Abhängigkeit machtlos an die von Mulungu verordnete Beschaffenheit seines Wesens gebunden. Darauf weist besonders das Wort: Der Gute und der Böse, beide gehören zu Gott. „Jedenfalls kann von einer Liebe zu diesem Gott nicht die Rede sein, ebensowenig von einer Ehrfurcht vor Gott. Dieser Mulungu wird gefürchtet, aber eben nicht als ein Gott, der die Sünde straft, sondern vielmehr als blinde Naturmacht, als willkürlicher, allmächtiger Herrscher über Natur und Menschen, der seinesgleichen nicht hat“ (N. 20,126). Dementsprechend kann man aber auch von einem Schuldbewusstsein in religiös-ethischem Sinne bei dem Schambala nicht reden. Er kennt nicht die Sünde als Auflehnung gegen Gott in personhafter Willenstat. So kann auch das Opfer des Schambala nicht als Sühnung für eine begangene Schuld aufgefasst werden. Wenn von einem „Versöhnen“ der Schlange gesprochen wird, so kann dies nur in rein kultischem Sinne gemeint sein. Den Begriff des kultisch Unreinen kennt der Schambala in dem Falle, dass ein Mensch an einem gastrischen Leiden gestorben ist. Dann wird die Entsühnung mittels des Mageninhalts eines Schafes vorgenommen. So besteht auch die entsühnende Handlung lediglich in einem äusserlich korrekt zu vollziehenden Zeremoniell, bei dem auf die Gesinnung des Handelnden kein Gewicht gelegt wird. Die in manchen Sprichwörtern zum Ausdruck kommenden Hinweise auf die Vergeltung Gottes rufen in dem Schambala doch nicht ein Schuldgefühl gegen Gott wach, sondern er hat bei einer bösen Tat nur die Furcht vor Strafe der Menschen, nicht aber den inneren Druck der Sünde (Us. S. 157).

Die in seiner religiösen Betätigung zum Ausdruck kommende Haltung zeugt davon, dass der Schambala von seiner Religion als von einer realen Macht gebannt ist. Er erlebt die übersinnlichen Mächte als Wirklichkeiten, die sein Leben real beeinflussen; das

gibt seinem Kultus das Zeichen der unbedingten Notwendigkeit. Die Frage wird brennend, wie eine neue religiöse Botschaft in diese Lage hinein wirken wird. Wird es möglich sein, den Schambala aus dieser Bindung an seine religiösen Objekte zu lösen? Soviel lässt sich jetzt schon vermuten: Eine überlegene Aufklärung, die dem Schambala die Nichtigkeit seiner religiösen Vorstellungen theoretisch beweisen will, wird ihn kaum aus seiner Gebundenheit befreien können; es müssen schon neue, reale Kräfte wirksam werden, wenn hier ein neues Leben entstehen soll. Damit werden wir aber schon hinübergeführt zu unserem zweiten Kapitel, zu der Frage nach der christlichen Missionspredigt unter den Schambala.

Zweites Kapitel.

Die bisherige Missionspredigt unter den Schambala.

Geschichtliche Einführung in die bisherige Missionspredigt unter den Schamabla.

Als erster christlicher Missionar kam Dr. Ludwig Krapf[1]) (1810—1881) nach Usambara. Im Jahre 1837 von der englischen Kirchenmission nach Abessinien gesandt, musste er bald nach dem Süden weiterziehen und gründete an der Küste Ostafrikas in der Nähe von Mombas seine Station Rabbai Mpia. Krapf hatte den Plan, eine Kette von Missionen quer durch Afrika von Mombas bis zum Gabun zu errichten, für die in Usambara die erste Station gegründet werden sollte[2]). So unternahm er von seiner Station aus zweimal eine Reise nach Usambara, in den Jahren 1842 und 1852[3]), um mit dem König Kimueri von Wuga über die Niederlassung von Missionaren in seinem Lande zu verhandeln. Er hat dabei auch versucht, dem Herrscher den Inhalt seiner Botschaft mitzuteilen und klar zu machen[4]); zu einer ausführlichen Missionspredigt konnte es aber bei dem nur kurzen Aufenthalt naturgemäss nicht kommen. Einen weiteren Versuch, nach Usambara hineinzukommen, unternahm die englische Universitätenmission von Sansibar aus[5]). Im Jahre 1867 verhandelten ihre Missionare vergeblich mit dem Häuptling Kimueri von Wuga. Auch bei einem zweiten Versuch wurden sie nicht in Usambara eingelassen, sondern in das benachbarte

[1]) Vgl. zu Krapf: Claus, Dr. Ludwig Krapf. Basel 1892. A.M.Z. 9, 193 ff, 241 ff, 289 ff, 365 ff; Us. S. 9 ff.; Ein Bahnbrecher in Ostafrika, Bethel 1924. Richter, Gesch. d. evgl. Miss. in Afrika S. 605 ff.

[2]) s. „Reisen in Ostafrika" II, S. 274.

[3]) s. „Reisen in Ostafrika" II, S. 89—135 und 274—320.

[4]) s. etwa „Reisen in Ostafrika" II, S. 305 f.

[5]) A.M.Z. 19, 411 ff. Richter, Gesch. d. ev. Miss. in Afrika S. 578.

Bondei gewiesen, wo sie in Magila ihre Hauptstation gründeten. Erst im Jahre 1891 gelang es Missionaren der „Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika", in Usambara eine ständige Missionsarbeit zu beginnen, die noch heute von dieser Gesellschaft betrieben wird; ihr jetziger Name ist Bethel-Mission. Ihre Arbeitsweise ist dadurch charakterisiert, dass sie von vorn herein mit akademisch gebildeten Theologen betrieben wurde. Die von dieser Wirksamkeit zeugenden „Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission" (erster Jahrgang 1887) enthalten die Berichte über das praktische Vorgehen und Verhalten der Missionare unter den Schambala, die das Material zu diesem Teil unserer Untersuchung abgeben. Dieses muss aus den gelegentlichen Mitteilungen über die Art der Verkündigung in ganz konkreten Fällen gewonnen werden, wie in den „Nachrichten" darüber berichtet wird. Die Zusammenschau vieler solcher Einzelberichte lässt dann eine systematische Erfassung des Tatbestandes zu.

A. Historisch-phänomenologische Darstellung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

Unsere Aufgabe ist zunächst eine historisch-phänomenologische Darstellung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala, wie sie aus den Berichten in den „Nachrichten" zu erschliessen ist. Je nach der Individualität und theologischen Stellung des einzelnen Missionars ist freilich auch die Gestaltung seiner missionarischen Tätigkeit verschieden gewesen. Doch hat sich jeder Missionar genötigt gesehen, seine Predigtweise an der konkreten Situation seiner Hörer zu orientieren; er musste sich mit dem bei ihnen vorhandenen Besitz auseinandersetzen und auf ihre Einwände antworten. Die Aufnahme seiner Worte durch die Schambala liess ihn darauf achten, welche Gedanken der Predigt sie verstanden, welche sie nicht oder falsch verstanden hatten. So prägte sich eine Form heraus, die man als typische Missionspredigt unter den Schambala ansprechen kann; um ihre Herausstellung ist es uns hier zu tun.

1. Die Missionspredigt in der Anfangszeit.

Die historische Darstellung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala kann die Verkündigung in der Anfangszeit, da die ersten Missionare sich den Weg zu dem Verständnis ihrer

Leute erst bahnen mussten, von der Predigt der späteren Zeit, wo eine bessere Kenntnis des Volkes das gegenseitige Verständnis erleichterte, unterscheiden. Die Lage des Pioniermissionars schliesst überall ihre besondere Problematik in sich: Wie wird er schon rein äusserlich an seine Leute herankommen, was wird er ihnen zuerst sagen? So verdienen auch die Berichte über die Anfänge missionarischer Wirksamkeit unter den Schambala ein besonderes Interesse, das eine gesonderte Darstellung rechtfertigt.

a) Die äussere Situation für die Missionspredigt in der Anfangszeit.

Schon aus der äusseren Situation, in der sich die Missionare in der Anfangszeit den Schambala gegenüber befanden, erwuchsen ihnen besondere Schwierigkeiten. Mit Zurückhaltung und Misstrauen traten die Eingeborenen den Europäern entgegen; es galt also hier für die Missionare, das Vertrauen der Leute zu gewinnen. Sodann waren sie durch ihre Unkenntnis der Landessprache von einer Verständigung mit den Schambala durch das unmittelbare Wort völlig abgeschnitten. Sie mussten also zunächst die Sprache ihres Volkes, die noch nicht schriftlich fixiert war, den Leuten ablauschen, um ihnen ihre Botschaft sagen zu können. Dazu kam, dass die Missionare nach ihrer Niederlassung in Usambara mit den vielen äusseren Geschäften, welche die Anlegung der ersten Station mit sich brachte, derartig in Anspruch genommen waren, dass sie für eine evangelistische Tätigkeit nicht viel Zeit hatten.

Als die ersten Missionare nach Usambara zogen, hatten sie Träger von der Küste mitgenommen, mit denen sie sich in der bekannten Suaheli-Sprache verständigen konnten; mit diesen Küstenleuten begannen sie ihre Bauarbeiten. Bald stellten sich auch einige Schambala ein, beobachteten das Treiben jener Männer und liessen sich dann auch herzu, selbst mit Hand anzulegen. So berichten die Missionare aus der ersten Zeit ihres Aufenthalts in Usambara: „Unser Verkehr mit den Leuten dieses Ländchens bestand bisher zum grössten Teil in dem gemeinsamen Arbeiten an dem Ausbau unserer Station“ (N. 5, 152). Auf Grund solcher gemeinsamen äusseren Arbeiten entstand dann ein Vertrauensverhältnis zwichen diesen Eingeborenen und den Missionaren, sodass eine der Voraussetzungen für die Missionspredigt gegeben wurde.

Als schweres Hindernis einer fruchtbaren Verkündigung des Evangeliums an die Schambala blieb aber noch die Unkenntnis der Landessprache. Für ihre ersten Verhandlungen mit den

Leuten bedienten sich die Missionare eines eingeborenen Dolmetschers, der neben dem Suaheli auch die Schambalasprache beherrschte. Für die Verkündigung des Evangeliums erwies sich aber der Weg der Uebersetzung als ungeeignet. Die Missionare hielten nämlich mit ihren Leuten von der Küste täglich Andachten und Sonntags Gottesdienste in Suaheli. Zu solchen Feierstunden fanden sich anfangs auch einige Schambala ein. Die Missionare berichten jedoch darüber: „Sie sind weggeblieben, da sie gar nichts verstanden. Wir versuchten, ihnen alles übersetzen zu lassen, aber das zerstreute die andern“ (N. 5, 150). Diese Unmöglichkeit, sich sprachlich mit ihren Leuten zu verständigen, wurde von den Missionaren der Anfangszeit schwer empfunden. „Es ist für einen Missionar ein harter Druck, einem Volk gegenüberzustehen, von dem er durch den festen Zaun einer fremden Sprache abgeschnitten ist; lange kann er vor ihm nicht stillhalten. Er kann nicht warten, bis er ihn durch sorgfältiges Studium der Sprache völlig hinweggeräumt hat; mit seinem drängenden Herzen späht er nach einem geeigneten Punkt aus, an dem er ihn durchbrechen kann, und dann arbeitet er sich durch die gewonnene Lücke immer weiter hindurch“ (Us. S. 38).

Die Gelegenheit, die Sprache ihres Volkes kennen zu lernen, ergab sich den Missionaren durch gemeinsame äussere Arbeiten. Mit den durch solches Zusammenarbeiten erworbenen ersten Sprachkenntnissen versuchten sie schon im zweiten Monat ihres Aufenthaltes, den Leuten in ihrer Sprache etwas aus Gottes Wort zu sagen. Dabei erreichten sie diejenigen Schambala mit ihrer Botschaft, die als Arbeiter zu ihnen auf die Station kamen und die auch an den täglichen Andachten und sonntäglichen Gottesdiensten teilnahmen, welche die Missionare nunmehr in Schambala hielten.

War so zunächst die Verkündigung des Evangeliums auf solche Schambala beschränkt, die zu den äusseren Arbeiten auf die Station kamen, so suchten die Missionare bald Gelegenheit, auch selbst zu den Leuten zu gehen und ihnen das Wort zu sagen. Solche Wege ergaben sich einmal dadurch, dass sie zu Kranken gerufen wurden, um ihnen zu helfen; dabei nahmen sie die Gelegenheit wahr, ihnen ein Wort der Verkündigung zu sagen. Dann suchten die Missionare mit ihrer Predigt auch das ganze Volk unmittelbar zu erfassen. Sie berichten darüber: „Nach einem halben Jahr wagten wir uns in das Land hinaus und begannen mit der eigentlichen Evangelisationsarbeit. Wir zogen Tag für Tag abwechselnd weit in die Berge und trugen die frohe Botschaft in die vielen kleinen Heidendörfer rings umher“ (Us. S. 34).

Hatten die Schambala, die täglich auf der Station arbeiteten, ein Vertrauensverhältnis zu den fremden Europäern gewonnen, so mussten die Missionare bei ihren Zügen in das Land hinaus doch zunächst noch die Scheu der Eingeborenen vor dem Weissen überwinden, um sie zum Anhören ihrer Botschaft zu bewegen. Sodann mussten sie auch die Aufmerksamkeit ihrer Hörer erwecken und festhalten, damit diese von der Predigt erfasst werden konnten. Als Mittel einer möglichst lebendigen Verständigung benutzten die Missionare bei ihrer ersten Verkündigung grosse biblische Bilder, die sie den Leuten zeigten. „Kamen wir in ein Dorf, dann hängten wir ein Bild an die Palisade und riefen die Leute herbei. Bald sammelte sich mancherlei Volk und sah das Bild verwundert an“ (Us. S. 34). Die Schambala, die noch nie ein Bild gesehen hatten, waren durch solchen ungewohnten Anblick in ihrem Interesse erfasst und kamen herzu, sich das Bild anzusehen. Erst allmählich wurden einzelne Gegenstände darauf für sie erkennbar. „Wenn dann solch Bild klarer für sie wurde, studierten sie es mit regem Eifer, prägten es sich fest ein und sprachen an den Abenden lange in ihren Dörfern darüber. Wir beobachteten ihre Eindrücke, besonders auch die mancherlei Redewendungen, mit denen sie sich darüber besprachen, und versuchten dann im Anschluss daran, ihnen in den einfachsten Sätzen zu erklären, was das Bild darstellt“ (a. a. O.). So waren die äusseren Vorbedingungen für eine erste Missionspredigt unter den Schambala gegeben; auf diesem Hintergrunde lässt sich nunmehr der Inhalt dieser Predigt erfassen und darstellen.

b) Der Inhalt der Missionspredigt in der Anfangszeit.

Aus der äusseren Situation für die erste Missionspredigt unter den Schambala ergibt sich, dass die Missionare nur langsam und erst allmählich ihren Leuten den Inhalt ihrer Botschaft nahe bringen konnten. Sie versuchten wohl schon bei ihren ersten Verhandlungen durch den Dolmetscher den Schambala von dem Ziel ihres Kommens zu sagen. „Bei unseren Besuchen bei den Häuptlingen des Landes legten wir öfter eingehend dar, warum wir gekommen sind, und sagten ihnen dabei, dass die Botschaft, die wir ihnen brächten, eine gute Botschaft sei, dass Gott alle Menschen lieb haben wolle und dass er seinen Sohn Jesum Christum selbst in die Welt gesandt, um uns dies kund zu tun„ (N. 5, 152). Doch konnte eine nähere Ausführung dieser Botschaft erst erfolgen, als die Missionare unmittelbar zu den Schambala sprechen konnten. An Hand der Bilder, welche sie bei ihrer

Verkündigung vor die Augen der Leute stellten, erzählten sie in schlichter Weise die dargestellte biblische Geschichte. Zunächst wurde bei einer Verkündigung die eine Geschichte behandelt, deren Bild gerade gezeigt wurde. Als so behandelte biblische Stoffe werden in den Anfangsberichten erwähnt: Aus dem Alten Testament die Geschichte von der Schöpfung, Austreibung aus dem Paradies, Kains Brudermord, Sündflut, Abrahams Opfer, Jakobs Traum, Joseph und seine Brüder (N. 5, 150); aus dem neuen Testament: die Geschichte von der Geburt, dem Tode und der Auferstehung Jesu (N. 5, 183).

Hatten sie den gleichen Hörern mehrere solche biblischen Geschichten erzählt, so konnten die Missionare diese zu einer zusammenfassenden Predigt von der hier bezeugten Heilsgeschichte verbinden. „Auf dem Wege der Anschauung und der geschichtlichen Erzählung machten wir sie mit der Heilsoffenbarung unseres Gottes bekannt" (Us. S. 34). Die Wiedergabe solcher in grossen Zügen zusammenfassender Predigt aus der Anfangszeit findet sich N. 6, 11 f: „Gott hat die Menschen gut geschaffen und sehr lieb gehabt; aber die Menschen wollten Gott nicht folgen. Da ist Gott sehr betrübt gewesen und sein Sohn auch. Ja, der Sohn sagte zu Gott: Vater lass mich in die Welt zu den bösen Menschen gehen und ihnen deine Worte sagen, dass sie nicht mehr Böses tun. Dann ist er aus dem Himmel gegangen und auf unserer Erde als kleines Kind geboren worden . . . Als nun Jesus gross wurde, sagte er den Leuten die Worte Gottes. Aber die bösen Leute sagten: wir wollen diesen Jesus nicht, wir wollen die Worte Gottes nicht. Dann ergriffen sie ihn, schlugen ihn, hängten ihn an einen Stamm und töteten ihn. Die Leute aber, die ihn lieb hatten, legten ihn in ein Grab. Als aber seine Mutter und zwei Frauen nach drei Tagen an das Grab kamen, war es offen und ein Engel mit weissen Kleidern sass an demselben und sagte: Jesus ist nicht im Grabe; er hat das Leben wiederbekommen und ist oben bei Gott".

So wurde den Schambala allmählich das Leben Jesu nach seinen geschichtlichen Zügen im Anschluss an die Synoptiker erzählt. An den Wundern Jesu wurde ihnen seine Grösse und Herrlichkeit, seine Macht über die Natur und über den Tod vor Augen gestellt (N. 6, 36). An der Geschichte von Jesus Kampf in Gethsemane und von seinem Tode am Kreuz ward versucht, „den Eingeborenen es nahe zu bringen, wie der Sohn Gottes trotz seiner Macht aus Liebe für uns den Tod erwählte" (N. 6, 37; cf. 6, 13).

An solche Erzählung der biblischen Geschichte schlossen die Missionare die Aufforderung an die Hörer, öfter der Verkündigung zuzuhören, damit sie sich für diese Botschaft entscheiden könnten. So heisst es in einem Bericht aus der Anfangszeit über zwei Männer, denen der Missionar biblische Bilder gezeigt hatte: „Sie fassten die Bilder sehr gut auf und sagten zum Schluss von selbst: Wir wollen Jesu folgen. Nun setzte ich ihnen auseinander, dass sie erst alle Worte Jesu hören müssten, um gewiss zu werden, ob sie ihm auch folgen wollten. Auch würden sie das nicht mit ihren Kräften tun können; sie müssten von Jesu selbst die Kraft dazu bekommen. Nun forderte ich sie auf, jeden Sonntag zu kommen und die Worte von Jesu zu hören. Wenn sie alle gehört hätten und fühlten, wie schön es ist, Jesu zu folgen, würden wir sie taufen. Wir würden zu Jesus beten, dass sie Kraft von ihm empfingen, seine Kinder zu werden, und nicht verloren gingen“ (N. 6, 76).

c) Die Wirkung der Missionspredigt in der Anfangszeit.

Die Erfahrung der ersten Zeit lehrt, dass die biblischen Geschichten, die sie aus den Bildern und Erzählungen der Missionare vernahmen, von den Leuten mit Freuden aufgenommen wurden. Immer wieder berichten die Missionare, mit welcher Aufmerksamkeit die Eingeborenen zuhörten, mit welchem Geschick und welcher Anschaulichkeit sie das Gehörte wieder zu erzählen wussten. So heisst es von einem Schambala, der einer solchen Betrachtung eines biblischen Bildes beigewohnt hatte, dass er bei einer Versammlung die betrachtete Geschichte vom Sündenfall und von der Austreibung aus dem Paradies überaus lebendig wiedererzählte. Das Bild hatte sich ihm so fest eingeprägt, dass er die Stellungen von Adam und Eva nachahmte, um seinen Zuhörern den Schmerz dieser ersten Menschen über ihre Austreibung aus dem Gottesgarten vor die Augen zu führen (N. 5, 152). Der Eindruck der von den Missionaren vernommenen Worte auf die Leute war der, dass sie glaubten, hier eine völlig neue Botschaft zu hören. So äusserte ein Schambala: „Habt ihr gehört, der zimu, der bisher die Menschen getötet hat, will nun mit ihnen übereinstimmen?“ (N 9, 10). So kann der Missionar über die Wirkung seiner Anfangspredigt berichten: „Wie gewöhnlich bei der ersten Verkündigung hörten die Leute aufmerksam zu, als ich ihnen von der Macht Gottes und seiner in Christo erschienenen Liebe zu allen Menschen sprach“. (N. 12, 24). Aehnlich lautet ein anderes Zeugnis: „Bei der Verkündigung des Evangeliums ist es oft das erste, was die Heiden verstehen, dass ihnen

darin eine bis dahin nicht geahnte Liebe und Freundlichkeit entgegentritt" (N. 15, 111). Dass Gott die Menschen sucht, war dem heidnischen Schambala etwas ganz Neues (N. 19, 23).

Eine weitere Wirkung der Anfangspredigt der Missionare war die, dass die Schambala aus diesen Worten einen persönlichen Anspruch vernahmen, mit dem sie sich auseinandersetzen mussten. Die Forderung einer persönlichen Entscheidung stiess dabei einerseits auf den Widerstand des natürlichen Menschen. So wird von einem Häuptling berichtet: „Er fasste leicht auf, wich aber dem Eingehen auf das persönliche Leben fast ängstlich aus" (N. 6,72). Als der Missionar einem andern Häuptling von der Verantwortung sagte, die die Menschen auf sich laden, wenn sie Gottes Wort nicht folgen, heisst es auch von ihm: „Er verstand mich sehr gut; aber als es ihm ans Herz ging, brach er ab (N. 12,20).

Auf der andern Seite löste aber doch die Predigt von der Kränkung Gottes durch böses Handeln bei vielen Schambala den Entschluss aus: Wir wollen Jesu folgen, ohne dass sie freilich die Bedeutung dieses Entschlusses in ihrer Tragweite schon erkannt hätten. Es war ihnen zunächst um ein gesetzliches Befolgen einzelner Anweisungen zu tun, in denen sie den Willen Gottes zu erkennen glaubten. Die erste Frage der Leute nach einer Verkündigung des Missionars geht meistens dahin, dass sie wissen wollen, was sie nach dem Willen Jesu tun sollten (N. 6,25). So führten sie sehr schnell die Arbeitsruhe am Sonntag ein und hatten darin das Bewusstsein, dem Worte Gottes nachgekommen zu sein (N. 6,52). Nach einem ersten missionarischen Gespräch mit ihnen erklärten die Leute, sie wollten Untertanen Jesu sein, sie verwürfen ihn nicht, ob sie nicht zum Zeichen, dass sie Jesum nicht verachten, den „grossen Tag" (= Sonntag) sofort einführen dürften (N. 6,146). Bis ins einzelne wollten die Leute ihr Verhalten für den Sonntag geregelt sehen; sie fragten, „ob die Kinder am Sonntag die Affen vom Mais wegscheuchen, ob die Männer nach Mtai (einem Dorf) gehen, ob sie leichte Feldarbeit machen dürfen" (N. 6,147). Ebenso fragte ein Häuptling, der mit Stolz darauf hinwies, dass in seinem ganzen Lande kein Mensch am Sonntag arbeite, den Missionar, ob man am Sonntag kochen und essen dürfe (N. 6,75). Von demselben Häuptling berichtet der Missionar: „Er will bei allem, was ich sage, sofort auf Gesetzlichkeit hinaus"; so sagte er seinen Leuten: Jesus will nicht, dass ihr über schlechte Worte lacht. In ähnlicher Weise gibt er jede Ausführung des Missionars als neues Gesetz aus (a. a. O.).

2. Die Missionspredigt in der späteren Zeit.

a) Die äussere Situation für die Missionspredigt in der späteren Zeit.

Die Berichte über die missionarische Tätigkeit unter den Schambala aus der späteren Zeit lassen manche Unterschiede gegenüber der Anfangspredigt erkennen. Die äusseren Schwierigkeiten, die sich bei der Begründung der Arbeit ergaben, treten zurück. Je länger die Missionare unter diesem Volke weilen, desto mehr öffnet sich ihnen auch das Vertrauen der Leute. Durch ihr tieferes Eindringen in die Landessprache wird die gegenseitige Verständigung erleichtert, und die Missionare können sich je länger desto mehr ganz der evangelistischen Tätigkeit widmen. Freilich tauchen die Probleme der Anfangszeit auch später immer wieder auf, sodass sich die Abgrenzung beider Perioden zeitlich nicht genau festlegen lässt. Der Missionar, der in die begonnene Arbeit neu eintritt, wird zunächst auch für sich die Anfangsschwierigkeiten überwinden müssen. So geschieht die Unterscheidung der beiden Zeitstufen hier nach inhaltlichen Merkmalen, wie sie sich im Blick auf die Gesamtentwicklung der Arbeit ergeben.

Auch in der späteren Zeit zogen die Missionare von ihrer Station aus ins Land hinaus, um die Leute in ihren Dörfern aufzusuchen und ihnen ihre Botschaft zu verkünden. Für solche Heidenverkündigung wurde die äussere Form, wie wir sie bei der Anfangspredigt kennen gelernt haben, beibehalten: Man hängte ein biblisches Bild am Dorfzaun auf, die Leute wurden zusammengerufen, und dann erzählte der Missionar die dargestellte biblische Geschichte. Oder aber es ergab sich ein missionarisches Gespräch ohne Anknüpfung an eine biblische Geschichte auf Grund eines in der Situation der Hörer gegebenen Anlasses. Ist so die äussere Lage für die erste Verkündigung vor Heiden in der späteren Zeit die gleiche wie in der Anfangszeit, so wird bei dieser Art der Predigt doch zu fragen sein, ob die Missionare auch inhaltlich die gleichen Gedanken betont und zum Ausdruck gebracht haben. So ist eine besondere Betrachtung der ersten Heidenpredigt auch für die spätere Zeit erforderlich.

Von dieser Form der Heidenverkündigung unterscheidet sich aber in der späteren Zeit immer mehr eine andere Art der Predigt, indem nunmehr die Missionare regelmässige Gottesdienste auf ihrer Station einrichten und dazu eine Schar ständige Hörer sammeln. Zu diesen Gottesdiensten kamen solche Eingeborene, die durch die Anfangspredigt erfasst waren. Sie brachten also

ein erstes Wissen um die Botschaft der Missionare mit. In dieser Situation brauchte daher der Prediger nicht erst mit äusseren Mitteln die Aufmerksamkeit seiner Hörer zu erwecken, sondern die Leute kamen von vornherein in der Absicht, die Worte Gottes von dem Missionar zu hören. So wird sich diese Predigt auch in ihrer inhaltlichen Gestaltung von der Anfangspredigt, sowie von einer ersten Predigt vor Heiden unterscheiden.

Schliesslich tritt in der späteren Zeit noch eine dritte Form der Missionspredigt heraus, die eine besondere Betrachtung fordert: die Predigt der eingeborenen Evangelisten. Als die Missionare eine kleine Gemeinde von Christen gesammelt hatten, wurden diese angehalten, nun auch ihrerseits unter ihren heidnischen Landsleuten das Evangelium zu verkünden. Eingeborene Christen, die sich besonders dazu eigneten, wurden geschult, als Evangelisten unter ihrem Volk aufzutreten. Sie zogen dann mit ihrem Missionar oder auch selbständig zur Heidenverkündigung ins Land hinaus und legten vor ihren Landsleuten Zeugnis von ihrem neuen Glauben ab. Nach ihrer formalen Seite nahm solche Predigt der eingeborenen Christen typische Schambalaart an, sie vollzog sich meist in der Form des Wechselgesprächs zwischen Redner und Hörern. Von einem solchen Prediger heisst es: „Er stand nicht still, sondern wanderte zwischen den Männern und Frauen auf und ab. Er sprach dabei in der Richtung auf die Erde und in die Luft und sah die Leute kaum an und unterbrach seine Worte immer wieder mit den charakteristischen Zwischenrufen der inneren Bewegung, wie man das bei grossen Festzügen bei der Begrüssung neu eingesetzter Häuptlinge zuweilen gesehen hat" (Us. S. 214). So wird die Verkündigung dieser eingeborenen Evangelisten auch inhaltlich ihre charakteristische Eigenart an sich tragen, die sie von den übrigen Predigtarten abhebt.

b) Der Inhalt der Missionspredigt in der späteren Zeit.

aa) Die Heidenverkündigung.

Die Berichte weisen eine Fülle von Beispielen für die erste Verkündigung vor Heiden in der späteren Zeit auf. Zumeist werden einzelne Gedanken der Predigt, die in einem konkreten Falle besonders wichtig wurden, wiedergegeben. Unsere Darstellung hat aus dem vorliegenden Material solche Stücke herauszugreifen, die für das Verständnis dieser Art der Missionspredigt charakteristisch sind.

Es waren wiederum die biblischen Geschichten, die die Missionare zum Inhalt ihrer ersten Verkündigung vor Heiden machten. Für eine solche evangelistische Predigt stellte ein Missionar auf:

„Unser Thema soll sein: Gottes Gabe an uns. Und die drei Teile dieses Themas sollen heissen: 1. Jesu Geburt, 2. etwas aus seinem Leben und Wirken, 3. sein Leiden, Sterben und Auferstehen" (Us. S. 209). Die ausführliche Wiedergabe einer Heidenverkündigung findet sich A.M.Z. 35, 132 ff. Dort sagt der Missionar seinen Hörern:

„Einstmals habe ich gehört, dass die Schambala sagen: Ewiges Leben ist nur ein Name. — Durch einige Fragen führte der Missionar die Hörer so weit, dass sie selber als Bedeutung des Sprichworts angaben: Es gibt kein ewiges Leben auf der Erde, denn alle Leute sterben und gehen in das kuzimu. Wenn ein Mensch sagt: Wie erhalte ich wohl ewiges Leben, so ist das nichtig, er muss doch sterben. Stirbt Gott aber etwa auch? — Nein, Gott stirbt nicht, er bleibt. — Vielleicht bleiben die Berge nicht, die Steppe bleibt nicht, das Meer bleibt nicht, aber Gott bleibt.

Wenn ein Mensch nun viele Güter hat, bleibt, dauert dann sein Reichtum? — Aá rufen die Hörer verneinend. — Oder wenn jemand Kraft des Leibes hat? — Chor: Sie bleibt nicht! — Auch die Macht des Häuptlings? — Chor: Sie bleibt nicht. — Wenn ein Mensch auch ewiges Leben sucht, er findet es nicht. — Chor: Er findet es nicht. — Ist ein Mensch vom Sterben befreit? — Nein. — Jeder Mensch wünscht sich: Ich möchte nicht sterben, ich möchte das ewige Leben sehen, aber wie die Fliegen, so folgen die Gedanken an den Tod dem Menschen. Bei der Arbeit, selbst beim Biergelage peinigen sie einen: Ich muss ja doch sterben. —

An dieser Stelle wurde die Geschichte vom reichen Jüngling eingeführt. Der Missionar schilderte zunächst die Sehnsucht des reichen Jünglings nach ewigem Leben. Der Jüngling weiss keinen Weg, drum will er andre fragen. Er fragt seine Lehrer, er fragt die Zauberärzte: Gefährte, gib mir eine Arzenei zum ewigen Leben! Aber vergeblich. Da hört er von Jesus, ihn will er fragen. Er macht sich auf, er eilt, er trifft ihn. Was hat Jesus wohl gesagt? — Sage es uns, bitten die Zuhörer aufs höchste gespannt. — Er sagte nicht: Gehe wieder nach Haus, nein, er antwortete: Gehorche den Geboten Gottes. — Grosses Staunen bei den Zuhörern, das hatten sie nicht erwartet. Der Missionar wiederholt die Worte Jesu; ein Mann spricht sie halblaut mit.

Warum sterben wir? Weil wir Gott verlassen haben. Wer nahe bei der Quelle sitzt, wird der dürsten? — Nein! — Aber wer in der Steppe wandert, der hat Durst. Gott ist die Quelle Wer also nahe bei Gott ist, der hat auch ewiges Leben; aber

wer fern von Gott ist, seine Gebote nicht hält, ihm nicht dient und ihm nicht gehorcht, der hat das ewige Leben nicht. Drum halte die Gebote! Habt ihr verstanden? — Wir haben es verstanden, antwortet der Chor. — Sie wiederholen einzelne Gedanken, sodass man merkt, dass ihnen das bisher Gehörte klar geworden ist. Der Redner fährt fort:

Der Jüngling fragte: Welche Gebote? Du weisst es ja: Du sollst nicht stehlen, nicht lügen, nicht ehebrechen. (Nach jedem Wort wiederholen es die Zuhörer). — Der Jüngling sagt: Ach Herr, das hab ich alles gehalten alle Tage! (Ein Zuhörer spricht mit: Ich habe sie alle gehalten). — Als er sich so lobte, sah Jesus ihn an: Nur eins fehlt dir noch, verkaufe deine Sachen und folge mir nach. So zeigt Jesus es uns: Wenn einer leben will, der halte die Gebote, er folge Jesu nach. Auch Jesus hat ewiges Leben, er hat die Gebote gehalten. Wenn wir aber sagen, wir haben sie gehalten, so täuschen wir uns. Jesus hat Leben! Aber er hat es hingegeben, er ist gegeisselt, getötet. Aber er ist auferstanden. Er hat Leben, denn er hat Gott gehorcht, darum sagte Gott zu ihm: Mein Sohn, du sollst das ewige Leben haben.

Warum starb er denn überhaupt? Seht das Maiskorn! Wenn du es liegen lässt, wird es gebären? (Anspielung auf ein Sprichwort). — Nein. — Aber wenn du es ins Grab legst, dann steht es auf. Nützt das Salz, wenn man es neben die Speise allein hinlegt? (Wieder ein Sprichwort). — Nein. — Wenn du fern von Jesus bleibst, gleichst du der Speise ohne Salz. Ebenso ist Jesus der Sauerteig, wir sind der Teig. Darum sagt Jesus: Eins fehlt dir noch. Er schilt ihn nicht, er sagt nur: Folge mir nach. Als der Jüngling das hörte, was sah er da? Er sah Traurigkeit, er wurde betrübt. (Grosse Stille der Zuhörer). Er dachte: Wie, ich soll meinen Reichtum lassen? Er drehte sich um, er ging. Alle Jünger Jesu waren betrübt. Jesus sagte: Die Reichen können nicht in das Reich Gottes kommen. Aber Gott kann alles. Wenn Gott dich umwendet", dann kannst du alles lassen, und wenn du 5 Frauen hast, so kannst du sie lassen. Aus eigener Kraft kannst du es nicht. Jener Jüngling dachte, er könnte es, aber er konnte es nicht. Drum lasst euch von Jesus helfen, heute hört ihr den Ruf.

Ihr habt ein Sprichwort: Willst du die Fliegen los sein, so wirf dein Speisebündel weg. Die Todesfurcht, das sind die Fliegen. Drum lass dein Bündel! Sage: Ich will Jesus folgen, ich will lernen, ich will getauft werden. Dann siehst du das ewige Leben. Auch wir, da wir anfingen, ihm zu folgen, da merkten wir, er gibt uns das ewige Leben. Aber wenn ein Mensch sagt: Ich will die heidnischen Feste nicht lassen, ich kann die Frauen nicht lasssen, dann kann

er das ewige Leben nicht sehen. Nur Gott kann euch wenden. Aber wenn ihr merkt, dass Gott euch ruft, dann wisset, das ist seine Barmherzigkeit."

Neben solcher Heidenverkündigung im Anschluss an eine biblische Geschichte ergab sich auch wohl die Gelegenheit zu einem missionarischen Gespräch aus einem in der Lage der Hörer gegebenen Anlass.

Ein Missionar beobachtete einige Schambala beim Formen von Ton. Er fragte sie, wo sie den Ton gefunden hätten. Als sie ihm geantwortet hatten, fragte er weiter, ob es dort viel Ton gebe. „Ist Gottes Erde überhaupt mal alle?" war die Gegenfrage. Da hatte der Missionar einen willkommenen Anknüpfungspunkt für seine Verkündigung. „Ich ging mit Freuden auf die Worte des Mannes ein, und wir brachten uns die Grösse und Macht Gottes, wie sie sich in der Natur offenbart und in der unerschöpflichen Fülle ihrer Erscheinungen, ein wenig zum Bewusstsein. Ja, sagte mein schwarzer Freund im Laufe des Gesprächs: Wer Gott verkleinert, der mag sich nur an die Seite setzen. — Dieser neue schlichte Ausdruck der Ehrerbietung vor dem Göttlichen war mir sehr willkommen, um das Gespräch weiterzuführen und zu vertiefen, und es war ja gegeben, dass ich fragte, was nach seiner Meinung das bedeute, Gott verkleinern, ob es nicht so viel sei als Gott die Achtung und Ehre nehmen, die ihm gebühre. Als er das bejahte, erinnerte ich ihn daran, dass die Leute seines Stammes selber sagten: Gott hat keinen Genossen, d. h. keinen seinesgleichen, und trotzdem erwiesen sie den Geistern der Verstorbenen, ja sogar Tieren wie der Schlange und bestimmten Bäumen dieselbe Ehre durch Gebet und Opfer wie dem, welchen sie selber den grossen Former nannten, den Gott des Himmels, von dem sie selber sagten, er habe nicht seinesgleichen" (N. 18, 50 f).

So haben die Missionare ihre Predigt an die Vorstellung der Schambala von Mulungu angeknüpft: „Ich sagte ihnen, . . . sie wüssten ja auch von Gott, nennten ihn Schöpfer, wüssten, dass er ihre hohen Berge, die täglich scheinende Sonne und tief unten die weite Steppe geschaffen habe, auch die Bäche, aus denen sie ihr Wasser zum Kochen schöpften, auch die Bäume des Waldes, von denen sie das Brennholz schlügen, und mit denen sie ihre Hütten bauten. Sie wüssten, dass er ihre Glieder gebildet, die Finger, die Ohren, den Mund und die Nase" (N. 8, 74). Dass der Missionar mit diesen Worten von den Leuten verstanden wurde, beweist die Fortsetzung; es heisst nämlich weiter: „Hierbei fasste ein Alter an seinen weissen Bart und sagte ernst: Den hat

Gott auch geschaffen, Gott ist gross.“ Die gleiche Erfahrung machte ein anderer Missionar, der bei seiner Verkündigung die Geschichte von der Schöpfung erzählte: „Erst sitzen sie teilnahmslos da, als es aber heisst: Gott liess die Erde Pflanzen hervorbringen, Mais und Bananen, da wurden sie lebendig, und bald sind alle zur Speise dienenden Pflanzen genannt. Nun kommen wir zu den Tieren, zu den Vögeln und Fischen, und jeder möchte etwas beitragen und nennt einen Namen“ (N. 10, 131 f).

Oder aber sie benutzen die Sprichwörter und Rechtsordnungen dieses Volkes, um daran ihre Botschaft anzuknüpfen. So war es namentlich der Gedanke der Boshaftigkeit des Menschen, der sich in einigen dieser Sprichwörter niedergeschlagen hat, und an den die Missionare gern anknüpften. „Ein Schlangenkind wächst auf mit seinem Gift“, sagen die Schambala. Das gibt dem Missionar Gelegenheit zu zeigen, dass auch der Mensch mit seiner Bosheit aufwächst (N. 19, 122; 20, 154). „Wer einen Höcker sieht, sieht nicht seinen eigenenen, sondern den seines Nächsten“. An diesem Sprichwort macht der Missionar den Schambala klar: „Wenn jemand sich für gut hält, so ist das eine Täuschung; du siehst deinen Höcker nicht, aber Gott sieht ihn“ (N. 19, 126). Den Gedanken, dass das Böse, welches einen im Augenblick der Tat noch nicht bedrückt, doch später noch sich folgenschwer bemerkbar machen könne, sah der Missionar in den Sprichwörtern ausgedrückt: „Die Last tötet nicht gerade an dem Tage, wo man sie trägt“ und „wenn du dich nicht strafen lässt, wirst du mit der Last auf dem Kopf sterben, ohne dass sie dir jemand abnimmt“ (N. 15, 20 cf.; 17, 168; 20, 153, 154; 27, 43; Us. S. 19 f).

Ein weiteres Mittel, ihre Botschaft den Schambala verständlich zu machen, sahen die Missionare in manchen Rechtsordnungen dieses Volkes gegeben. Das staatliche wie das bürgerliche Leben der Schambala ist mit einem überraschend feinen Sinn für Recht und Ordnung ausgebaut[6]). Das Studium dieser Rechtsordnungen ihres Volkes war den Missionaren wichtig, und einzelne Züge desselben konnten ihnen Gelegenheit zur Anknüpfung ihrer Botschaft geben. So fragte ein Missionar den Häuptling, was er täte, wenn er einen ungeratenen Sohn hätte, der nicht folgen wolle. „Zuerst würde ich ihn“, war die Antwort, „unter vier Augen züchtigen in der Hütte, wenn aber das immer wieder nichts helfen würde, bekäme er vor der versammelten Dorfgemeinde seine Prügel, und wenn auch dies Verfahren umsonst wäre, würden

[6]) cf. die ausführliche Darstellung von Wohlrab über „Das Recht der Schambala“.

wir ihm den Laufpass geben und ihm sagen: Du kannst gehen wohin du willst. Freilich, fügte er nach einer Weile hinzu, schliesslich hätte ich als Vater doch keine Ruhe, die Sehnsucht würde mich überwältigen, und ich würde meinen Sohn doch wieder zurückrufen". Da hatte der Missionar Gelegenheit, auf das Handeln Gottes mit den Menschen hinzuweisen (N. 17, 75).

bb) Die Predigt auf der Missionsstation.

Für die inhaltliche Erfassung der Predigt, welche die Missionare bei ihren sonntäglichen Gottesdiensten auf der Station hielten, kommen für uns nur solche Gelegenheiten in Betracht, bei denen es sich um Hörer handelt, die noch vor der Taufe stehen. Nachdem die ersten Christen aus den Schambala gesammelt waren, schlossen sich diese zu einer kleinen Christengemeinde zusammen, die auch ihr besonderes gottesdienstliches Leben führte. Da aber unsere Aufgabe die Erfassung der Missionspredigt ist, muss sie die Predigt in der Christengemeinde ausser Acht lassen. Wir können jedoch in diesen Teil unserer Untersuchung auch solche Aussagen einbeziehen, die über die inhaltliche Gestaltung des Taufunterrichts Auskunft geben, soweit dieser Unterricht die durch die Anfangspredigt erfassten Schambala in ein tieferes Verständnis des Wortes Gottes einführen wollte. Schliesslich gehören auch die Versuche der Missionare, biblische Begriffe, für die sie in der Sprache der Schambala keinen adäquaten Ausdruck fanden, in einer dem Volk verständlichen Weise zu umschreiben, zu dieser Art von Missionspredigt.

Die regelmässige Predigt am Sonntag hatte sich auch in der späteren Zeit die Vermittlung der biblischen Geschichte an die Hörer zum Ziel gesetzt. Auch hier stehen noch die geschichtlichen Erzählungen des Alten und Neuen Testamentes im Vordergrund. Daneben wird versucht, biblische Begriffe dem Verständnis der Hörer nahezubringen. Eine besondere Schwierigkeit hierfür bestand darin, dass die neutestamentlichen Formeln Erlösung, Versöhnung, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Leben, Glauben in der abstrakten Denkens ungewohnten Sprache der Schambala keinen parallelen Ausdruck hatten, dass also die hierin ausgedrückte Sache in einer diesem Volk verständlichen Weise umschrieben werden musste. Der Gedanke, dass das Opfer Jesu nötig war, um Gott zu versöhnen, wurde den Schambala aus der Analogie mit ihren eigenen Rechtsbräuchen deutlich gemacht. Bei ihnen gilt: „Kein guter Sohn kommt eher zur Ruhe, bis er den gekränkten Vater durch eine Gabe versöhnt hat. Erst wenn diese von ihm angenommen ist, weiss er, dass das alte Verhältnis wieder her-

gestellt, und dass ihm alles vergeben ist. Ebenso muss ein Untertan, der sich gegen den Häuptling aufgelehnt hat, diesen versöhnen durch eine entsprechende Gabe. Je grösser der Häuptling ist und je grösser die Schuld, umso wertvoller muss auch das Opfer sein" (N. 12, 112). Der Missionar bemerkt hierzu: „Dieses auf Gott anzuwenden, ist nicht schwer. Welch ein Opfer ist aber wertvoll genug für den einigen Gott und gross genug, um alle Schuld der Welt zu sühnen! Es muss Gottes Sohn sein" (a. a. O). Oder die Schambala wurden an ihre Rechtsgepflogenheit erinnert, dass ein Häuptling, wenn er um Fürsprache gebeten wird, dafür drei Rinder nimmt, um ihnen daran die Hingabe Christi als Mittel zur Fürsprache an Gott zu veranschaulichen (N. 19, 126). Der dem Schambala für diese Sühnegabe geläufige Terminus temo[7]) wurde nunmehr auch auf Christus angewandt. Ein Gespräch des Missionars mit den Schambala über dieses Thema ist N. 19, 20 überliefert: „Jesus ist unser Sühnopfer. Wenn ein Sohn den Vater beleidigt, so bringt er ihm ein Huhn als Sühnopfer. Was können wir Gott geben? Etwa Hühner? — Nein, die will er nicht. — Etwa Rinder oder Geld? — Nein, die will er nicht. — Nein, Jesus ist unser temo, Gott sagt: Ergreift Jesus, dann will er eure Sünde nicht sehen". In diesem Zusammenhang wurde das Opfer Christi auch gerne an Opfergebräuchen bei den religiös-kultischen Opfern der Schambala zu verdeutlichen gesucht. Wie die Schambala ihre Opfer darbringen, um die zimu zu versöhnen, so musste auch Christus als Sühnemittel an Gott hingegeben werden. Oder die Missionare knüpften an den Akt des totenauferweckens durch einen Fremden bei dem tika ya mfuko wa chekecheke an, um den Schambala zu zeigen, dass sie als diesen Fremden, auf den sie warteten, Jesus verkündigten, der könne ihnen vom Tode helfen. (N. 20, 152, 154).

War somit die objektive Seite im Werke Christi als Versöhnung und Fürsprache vor Gott, als Tilgung unserer Schuld zum Ausdruck gebracht, so musste als das subjektive Verhalten des Menschen hierzu die Bedeutung des Glaubens dem Schambala nahe gebracht werden. Hier haben die Missionare lange suchen müssen, um einen adäquaten Ausdruck für diese Sache in der Sprache der Schambala zu finden. Ein kurzer Einblick in diese Arbeit mag an dieser Stelle angebracht sein. (Vgl. zum Folgenden N. 18, 19 ff.)

Die Missionare suchten zunächst von dem Begriff des Annehmens und Behaltens irdischer Dinge auszugehen. Sie stiessen dabei auf den Ausdruck toza, wie ihn der Schambala etwa vom Halten eines Kindes gebraucht (cf. L. H. S. 447). Ihre weitere Erfahrung belehrte

[7]) temo: Sühnegabe, Sühne. muntu azagwila temo azatemeka, akibana mbuli: jeder zahlt Sühne und versöhnt, wenn er etwas verfehlt hat. L. H. S. 440.

sie, dass dieses Wort auch in der Bedeutung „etwas behalten“ gebraucht wird; davon bildet dann der Schambala die Frequentativform tozesha in der Bedeutung „etwas ganz festhalten“ (L.H. S. 447). Dieser Ausdruck heisst dann in der Verbindung atozesha mbuli: er hält ein Wort ganz fest. Lag in dieser Zusammensetzung auch schon der Begriff des Vertrauens? Ein Erlebnis schaffte darüber Klarheit: Ein Bursche hatte geschwollene Drüsen und war entschlossen, sie sich vom Missionar herausschneiden zu lassen. Seine Kameraden suchten ihn daran zu hindern mit dem Bemerken, der Missonar würde ihn bei seiner Operation töten. Als der Knabe doch bei seinem Vorhaben blieb, äusserten die Genossen: atibela, atozesha mbuli ya muzungu: Er verachtet uns, er hält das Wort des Europäers ganz fest. Damit war erwiesen, dass der Schambala den Begriff des Vertrauens auf die Worte jemandes mit dem Ausdruck atozesha mbuli verbindet. So wandten die Missionare die Zusammensetzung atozesha mbuli ya Mulungu an, um zum Ausdruck zu bringen: Er glaubt an das Wort Gottes. Nach Analogie anderer Substantivbildungen aus dem entsprechenden Verbum bildeten die Missionare nun von tozesha das Wort mutozesho (L. H. S. 336), um das Substantiv Glauben auszudrücken. Der eingeborene Sprachlehrer äusserte dazu: „Wir gebrauchen das Wort mutozesho nicht in unserer Sprache, aber jedermaun wird es verstehen, was du damit meinst“.

Doch mangelte diesem Wort noch, dass es nur den Inhalt des Glaubens, die fides, quae creditur umschrieb, während der aktuelle Begriff des Glaubens noch nicht damit verbunden war. Durch ein weiteres Erlebnis machten die Missionare die Erfahrung, dass die Schambala durch das Präfix kieine besonders starke Handlung ausdrückten. Als sie daraufhin das Wort kitozesheze (L. H. S. 167) prägten, sagten ihnen die Eingeborenen, dass dies für ihr Sprachempfinden einen besonders hohen Grad oder ein besonders grosses Mass von Glauben bezeichne. Damit war der Ausdruck gefunden, mit dem der Begriff der fides, qua creditur umschrieben werden konnte. — Für die Begriffe „gerecht, gerecht sein, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Leben“ bekennt Missionar Röhl, der besonders eingehend die Sprache erforscht hat, noch nach 13-jähriger Missionsarbeit unter den Schambala keinen treffenden Ausdruck gefunden zu haben (N. 18, 25).

Mit der Darbietung des biblischen Stoffes ist in dieser Predigt immer auch die Anwendung auf das persönliche Leben der Schambala verbunden. Das vernommene biblische Zeugnis sollte die Hörer zu einer klaren Entscheidung führen. So berichtet ein Missionar: „Ich beschliesse die Verkündigung mit dem ernsten

Hinweis darauf, dass wir nur einem Herrn dienen können. Heute zu Gott beten und morgen zur Schlange, übermorgen zur Katze, zum Ahnen, zum Geist der Finsternis, ist unmöglich" (N. 17, 57). Hatten dann die Missionare den Eindruck: Unsere Botschaft ist verstanden werden, eine Verbindung mit dem lebendigen Gott ist entstanden, so konnten sie die Taufe erteilen als Besiegelung dessen, was die Predigt vorbereitet und zur Wirkung gebracht hatte.

cc) Die Verkündigung der eingeborenen Evangelisten.

Schliesslich soll noch die Predigt der eingeborenen Evangelisten, über die eine Fülle von Zeugnissen vorliegt, an einigen typischen Beispielen zur Darstellung gebracht werden. Es ergibt sich aus der Lage dieser Männer, dass sie zunächst einmal mit dem Zeugnis über ihre eigene Erfahrung vor ihre Landsleute treten. So heisst es in der Verkündigung des Eingeborenen Lazarus Schauli: „Ich möchte das nicht vergeblich sagen. Ich bin ein Schambala. Das Wort ist nicht nur für die Europäer, sondern auch für die Schambala. Als ich meine Jugend ansah, da sah ich, ich war schlecht. Ich dachte an unsere heidnischen Feste. Ich hatte keine Hoffnung. Da hörte ich das Wort Jesu. Da dachte ich: Das ist ein anderes Wort. Die heidnischen Feste und die Zauberei können nicht retten. Aber dies Wort ist wahr. Darum lasst die Feste, lasst sie!" (N. 19, 127). Besonders eindrucksvoll war das Zeugnis eines alten schlichten Schambala, der Christ geworden war, unter seinen Landsleuten: „Brüder, ich bin ein Schambala. Ja, ich bin mehr, ich bin ein Priester meiner Sippe. Der Opfersack (mfuko) hängt in meinem Hause. Doch ich verachte ihn. Mit unsern Opfern und Gebräuchen sind wir betrogen. Was ist das denn, wenn wir unserem Gott ein Opfer schlachten, und die Hunde kommen und holen uns das Fleisch unter den Händen fort? Nehmt die Opfer, wie sie auch heissen, ob das des Herdes oder das der Tasche: Wir sind betrogen. Merkt ihr es denn nicht selbst, dass es keinen Zweck hat, da zu rufen, wo niemand hört? Seht ihr denn nicht, dass es eine grosse Torheit ist, eine Tasche aus Palmblättern zu flechten und sie dann anzubeten? Wir können noch so viel beten, es bleibt alles beim alten, es ist alles Betrug" (Us. S. 205).

Ein anderer Evangelist sagte seinen Landsleuten: „Leute, kommt zu Jesus! Ihr kennt mich alle; ich war der Beamte des verstorbenen (Häuptlings) Sikiniassi. Ich war ein grosser, starker Mann, aber ich wurde krank. Alle Bannsprüche und Medizinen haben mir nichts helfen können. Bei Jesus habe ich Leben gefunden. Ich fürchte die Krankheit nicht mehr, ich fürchte den

Tod nicht, Jesus gibt mir das Leben. Das Heidentum ist Mühsal. Leute, glaubt es mir, das Heidentum ist Mühsal. Glaubt an Jesus, der nimmt euch die Mühsal ab." (Us. S. 214).

So steht die Verkündigung dieser eingeborenen Evangelisten sehr stark unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit der heidnischen Religion ihres Volkes. In einer evangelistischen Ansprache beschäftigte sich der eingeborene Prediger Luka Sefu mit dem Aberglauben der Schambala, dass sie ihre kleinen Kinder zu einer „Meisterin der Zähne" bringen, die dafür sorgen soll, dass die Kinder ihre Zähne richtig bekommen. In diesem Zusammenhang führt er aus: „Freilich hättet ihr und wir alle es merken können, dass es mit der Meisterschaft dieser Frau nicht weit her sein kann. Jeder Schmied kann das zerbrochene Buschmesser wieder so zurecht machen, dass es wie neu erscheint. Und nun seht euch doch bloss einmal den Mund der alten Frau an! Was seht ihr da? Lauter grosse Zahnlücken! Wäre sie wirklich ein „Meister im Zähnehervorbringen", würde sie sich dann nicht erst selbst die schönen Zähne wieder einsetzen?" (Us. S. 220.) Einen anschaulichen Eindruck von der Art ihrer Auseinandersetzung gibt das Gespräch eines christlichen Schambala namens Tobias mit seinen heidnischen Landsleuten, welches N. 24, 58 ff mitgeteilt ist; er erzählt darüber selbst folgendes: „Da fragten sie: Was bist du? Ich sagte: Ein Schambala. Sie meinten: Dann weisst du ja all unsere von den Vätern überlieferten Sitten! Nun sollen wir lassen die miviya, die fika und alles andere? — Natürlich, sagte ich, so gefällt es Gott wohl. Da sagten sie: Nein, Freund, das können wir nicht. Diese alten Sitten der Väter zu lassen, wer mag das wohl? Ich fragte sie: Ihr Männer, sagt mir, was haben diese unsere Väter angezogen? Sie sagten: Mit Fellen kleideten sie sich. Und was zieht ihr nun an? O, sagten sie, wir haben Kleider und Decken und lange schöne Hemden und feine rote Mützen. Da sagte ich: Aber Freunde, warum lasst ihr das denn nicht? Warum zieht ihr denn nicht auch Felle an, wie eure Väter? Ihr sagtet doch eben, dass ihr das halten müsstet, was euch von den Vätern überliefert worden sei". Und noch ein anderes Beispiel aus demselben Gespräch zeigt, wie dieser Mann die Einwände, die ihm gemacht werden, widerlegt. Die Heiden hatten versucht, die Worte Gottes als mit ihren alten Wegen zusammenpassend zu erweisen, sie wollten beiden Herren dienen. Darauf fragte sie Tobias: „Wie ist es denn aber mit der Milch und dem Schmutz? Vertragen die sich auch zusammen? (bezieht sich auf das Sprichwort: Milch und Schmutz verträgt sich nicht). Sie sagten: Nein: Da sagte ihnen Tobias: „Nun denn, warum

sagt ihr denn, dass ihr zwei Herren zu dienen fertig bringt? Diese sind gleich Milch und Schmutz".

Mit solchen Zeugnissen aus ihrer eigenen Erfahrung verbinden die eingeborenen Evangelisten in ihrer Verkündigung die Erzählung der biblischen Geschichten, wie sie sie von ihren Missionaren vernommen haben, und zwar stehen auch für sie die geschichtlichen Teile im Vordergrund. Ihre Erzählungen veranschaulichen sie durch Beispiele aus dem täglichen Leben der Schambala. Hierfür boten namentlich die Sprichwörter des Volkes gute Gelegenheit. „Als es sich einmal darum handelte, den Zuhörern verständlich zu machen, warum der Heiland in solcher Armut und Niedrigkeit geboren wurde, da sagte der Betreffende (sc. Evangelist) nur: Wer beim Kranken schläft, weiss allein um sein Stöhnen. — Den Hörern war die Sache sofort klar" (Us. S. 213).

So urteilt Rösler über die Predigtweise der eingeborenen Gehilfen: „Dass sie alle bestrebt und teilweise auch recht geschickt sind, anzuknüpfen an konkrete Vorstellungen ihrer Zuhörer, an Wahrheitsmomente ihrer heidnischen Religion, an das Abhängigkeitsbewusstsein der Schambala, an Sprichwörter oder auch Begebenheiten, aus denen etwa das Reagieren auch des heidnischen Gewissens illustriert werden kann, überhaupt sich zu bedienen der Denk- und Redeweise ihrer Zuhörer, vor allem der allgemein beliebten Art, andeutungsweise und in Bildern zu reden. In einer der letzten Ansprachen meines Gehilfen Andrea zählte ich 6 Sprichwörter" (Rösler, S. 364). — Eine Veranschaulichung der Geschichte von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel fanden die Schambala selbst in ihrem Sprichwort gegeben: „Ein Pflegekind bleibt immer und immer der Sohn (seiner Eltern); wenn ihm die Erinnerung an seine Heimat aufsteigt, geht er". Dies Sprichwort weist auf die Rechtsanschauung der Schambala hin, dass ein Pflegekind ohne weiteres zu seinen Eltern laufen kann, wenn es von Heimweh getrieben wird (N. 25, 106).

B. Analyse der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

1. Die Missionspredigt in der Anfangszeit.

a) Die Begründung des Missionsanspruches.

Ohne Kenntnis der religiösen Lage ihres Volkes traten die ersten Missionare mit einer Botschaft vor die Schambala, von der sie behaupteten, sie brächte ihnen etwas völlig Neues, etwas, was den, der es hört, vor eine unbedingte Entscheidung stellt. Der Anspruch, den Schambala eine neue Botschaft von Gott und von dem Verhältnis des Menschen zu Gott zu bringen, stand den ersten Missionaren apriorisch fest und konnte nicht erst auf Grund einer Kenntnis des bisherigen Wissens dieses Volkes von Gott gewonnen und begründet werden. Damit gewinnt aber die Frage nach der Berechtigung und Begründung eines solchen Anspruchs für die Anfangspredigt entscheidende Wichtigkeit.

Die historische Darstellung hat gezeigt, dass die ersten Missionare unter den Schambala den Stoff ihrer Verkündigung aus der biblischen Geschichte nahmen, deren Inhalt sie dem Volk an Hand von Bildern vermittelten. Sie sahen in dem in der Bibel bezeugten Geschehen ein Handeln Gottes mit den Menschen, welches eine unmittelbare Beziehung auch zu dem Leben der Schambala haben musste; ebenso wussten die Missionare von vornherein, dass die Schambala von dieser Botschaft Gottes noch nichts vernommen hatten. Gleich von ihrer ersten Verhandlung mit dem Häuptling des Landes berichten sie: "Wir sagten, wir seien nur gekommen, ihnen Gottes Worte, die ihnen unbekannt, uns aber kundgetan seien, zu verkünden" (N. 5, 107). So sahen die Missionare in der Bibel Worte Gottes mitgeteilt, die gegenüber allem Menschenwort, auch gegenüber dem, was die Schambala sich von Gott erzählen mochten, allein die Wahrheit enthielten.

In einem Bericht aus der Anfangszeit erzählt der Missionar: „Ich legte meine kleine Bibel vor mich hin, sie fragten sogleich, was das wäre. Ich sagte zu ihnen, darin ständen die Worte, die Gott zu den Menschen geredet habe . . . Sie wüssten wohl von Gott; aber seine Worte kennten sie nicht. Wir kennten sie; sie ständen in diesem Buche geschrieben. Wir lesen sie und wollten sie ihnen sagen. Die Worte, die sie von ihren Vorvätern hätten,

wären nicht Gottes Wort. Auch unsere Väter hätten Gottes Wort nicht gekannt und wären ihren eigenen Worten gefolgt. Als sie aber das Buch bekommen hätten, da hätten sie gemerkt, dass das die Wahrheit sei, hätten ihre eigenen Worte gelassen und wären den wahren Worten Gottes gefolgt" (N. 8, 74). Damit war die Predigt der Missionare auf den objektiven Grund des in der Bibel enthaltenen Wortes Gottes gestellt. Von einem Manne, der eine Predigt angehört hatte, berichtet der Missionar: „Er war sichtlich ergriffen von dem Wort und fragte erstaunt: Woher weisst du diese Worte? Das ist dir gewiss im Traum gezeigt worden. Da konnte ich ihn versichern, dass ich um eines Traums willen sicherlich nicht Eltern, Freunde und Vaterland verlassen hätte, sondern dass alle diese Worte im Buche Gottes ständen, wo sie jeder lesen könne" (N. 12, 24). Damit war jede Begründung ihrer Botschaft auf ein subjektives Erleben des Missionars abgelehnt und auf den objektiven Grund des Wortes Gottes zurückgegangen.

Doch erkannten die Missionare auf Grund ihrer Predigttätigkeit unter den Schambala „Wenn unsere Hörer nicht einen Eindruck davon bekommen, dass wir Jesu Macht und Liebe an uns selbst erfahren haben, so ist unsere Verkündigung für sie kein Zeugnis" (N. 14, 206). Es genügte nicht, die Worte der Schrift in ihrer Objektivität den Schambala zu vermitteln, sondern sie mussten als Zeugnis von einer lebendigen Wirksamkeit dieses Wortes weitergegeben werden. Das Bewusstsein um die gegenwärtig lebendige Wirksamkeit des Gottes, von dem die Bibel Zeugnis ablegt, gab den Missionaren das Recht, mit dem Anspruch einer neuen Botschaft vor die Schambala hinzutreten. So bezeugt es ein Missionar: „Täglich fliesst uns ohn all unser Verdienst neues Leben von dem, der zur Rechten des Vaters sitzt, reichlich zu . . . Diese Gewissheit: Du stehst bei Gott in Gnade, du gehörst Jesus in Ewigkeit, haben wir und bringen wir auf Grund des Wortes Gottes" (N. 6, 77).

b) Die einzelnen Momente der Anfangspredigt.

Die Missionare nahmen in ihrer Anfangspredigt solche biblischen Stoffe zum Inhalt ihrer Verkündigung, die eine geschichtliche Handlung enthielten. Diese Grenze für die Auswahl des Stoffes war ihnen einmal dadurch gesetzt, dass sie auf Grund ihrer geringen Sprachkenntnisse keine weiteren Ausdrucksmöglichkeiten hatten, sodann aber auch dadurch, dass sie sich dem Verständnis und der Aufnahmefähigkeit ihrer Hörer anpassen mussten. Dem ganz auf die praktische Anschauung eingestellten Denken

der Schambala entsprach es, dass ihnen zunächst solche Geschichten nahe gebracht wurden, die eine praktisch anschauliche Handlung enthielten. Es gilt nunmehr aufzuweisen, welche biblischen Gedanken an Hand dieser Erzählungen von den Missionaren in erster Linie veranschaulicht und dem Verständnis der Hörer nahe gebracht werden sollten.

aa) Die Predigt von der Liebe Gottes.

In der Seite wiedergegebenen Predigt aus der Anfangszeit ist einmal der Gedanke der Liebe Gottes betont, der in persönlicher Anteilnahme an dem Schicksal der Menschen seinen Sohn auf die Erde gehen lässt, um sie von ihren verderblichen Wegen zurückzurufen. Dass die Missionare mit einer guten Botschaft von der Liebe Gottes kommen wollten, war schon in der ersten Verhandlung mit den Häuptlingen des Landes ausgesprochen worden. Nicht mit einer Forderung, sondern mit einer Gabe Gottes wollten sie den Leuten entgegentreten. „Gott fordert von euch nichts, er will euch etwas geben. Und was er euch geben will, das ist sein Wort, das Wort von Jesus Christus, der euch von Herzen lieb hat“ (N. 9,12). Als Grund für die Liebe Gottes wird demnach seine Gabe in Jesus Christus aufgezeigt, der aus Liebe zu den Menschen in die Welt kam, um sie zu Gott zurückzurufen. So tritt auch das Sterben Jesu unter diesen Gesichtspunkt der Liebe zu den Menschen; die soteriologische Bedeutung des Kreuzes Christi für unsere Stellung vor Gott wird in dieser Anfangspredigt noch nicht zu entfalten versucht, eben weil sie unter den damals vorliegenden Verhältnissen noch nicht hätte verstanden werden können.

Solche Predigt von der Liebe Gottes findet also in dem in der Bibel bezeugten Geschehen ihre Begründung. An den Wegen der Erzväter, an der Geschichte Israels, an dem Leben und Sterben Jesu sollten die Schambala erkennen, dass Gott mit seinem Liebesplan über diesen Menschen gewaltet hat; darauf durften diese Heiden dann die Gewissheit gründen, dass diese Liebe Gottes auch sie umschliesse.

bb) Die Predigt von der Sünde des Menschen.

Der andre Gedanke, der uns in jener Anfangspredigt entgegentritt, ist der von der Sünde des Menschen. Wie Israel sich immer wieder gegen den Willen Gottes auflehnte und seinen Liebesabsichten widerstrebte, so brachte es schliesslich den Sohn Gottes in den Tod; daran zeigte sich die Bosheit der Menschen. Auf Grund der dargebotenen biblischen Geschichte konnten die Mis-

sionare nunmehr auch den Schambala ihre Auflehnung gegen den so bekannten Willen Gottes als Sünde erweisen; der Gedanke, dass die Bosheit der Menschen Jesum betrübt, konnte nun auch auf die gegenwärtige Lage der Schambala angewandt werden. So sagte der Missionar den Leuten: „Jesus ist betrübt über euch, denn euer Herz ist schlecht. So oft ihr böse Worte hört, freut ihr euch in euern Herzen, lacht und schämt euch nicht einmal“ (N. 6, 75). Einen Knaben, dem er ein biblisches Bild gezeigt und erklärt hatte, ermahnte der Missionar, „daran zu denken, dass Jesus ihn liebe und alles Böse, was er tue, sehe und darüber betrübt sei“ (N. 6, 18).

cc) Der Ruf zur Entscheidung.

So schloss die in der Anfangspredigt bezeugte Botschaft von der Liebe Gottes und der Sünde des Menschen jedesmal auch die gegenwärtige Bedeutung dieser Botschaft für den Hörer in sich, der aktuelle Charakter dieser Botschaft forderte von dem Hörer eine unmittelbare persönliche Entscheidung. Die Missionare haben diesen Ruf zur Entscheidung in ihrer Heidenverkündigung deutlich anklingen lassen. Ueber die Zielsetzung ihrer Predigt äussert einer von ihnen: „jeder, der bedenkt, was auf dem Spiele steht, wenn Christus ruft aus dem Tod zum Leben, aus dem Spiel zum Ernst, aus den Ketten zu freiwilliger Unterwerfung unter den, der die Schlüssel des Todes hat, der wird uns verstehen, wenn wir unsere Botschaft überall in die Bitte ausmünden liessen: Schaffet, dass ihr selig werdet mit Furcht und Zittern.“ (N. 20, 150).

Dieser Ruf zur Entscheidung klang dann aus in die Aufforderung, sich taufen zu lassen. Die Missionare haben von Anfang an darauf hingewiesen, dass der ernsthafte Entschluss, sich der von ihnen verkündigten Botschaft von Gott zuzuwenden, zu der Bitte um die Taufe führen müsse. Zu diesem Entschluss wurde niemand gedrängt; man wartete, bis aus eigenem Antrieb Taufbewerber kamen, und auch dann noch stellte man solche zurück, von denen man den Eindruck hatte, dass sie sich über die Bedeutung ihres Schrittes noch nicht klar waren.

c) Die Aufnahme der Anfangspredigt durch die Schambala.

Auf Grund der Zeugnisse über die Wirkung der ersten Missionspredigt unter den Schambala haben wir nunmehr noch die Frage zu beleuchten, wie die Hörer das Zeugnis der Missionare

erfasst, welche Haltung sie dieser Botschaft gegenüber eingenommen haben.

Die Wirkung der Predigt von der Liebe Gottes auf den Schambala war die, dass er aus dieser Predigt eine völlig neue Botschaft vernahm. Das ist aus der im ersten Kapitel dargestellten religiösen Lage dieses Volkes verständlich.

Im Mittelpunkt seines religiösen Denkens stand ja die Macht des Ahnen, sodass er die Botschaft des Missionars von einem Gott gleich mit seiner Vorstellung von dieser religiösen Macht in Verbindung brachte. Das Bild seines zimu trug aber die Züge eines feindlichen Verfolgers, so dass er die Botschaft von einem liebenden Gott als völlig überraschend empfinden musste. Aber auch in dem Bilde Mulungus fehlt dem Schambala der Zug der fürsorgenden Liebe zu den Menschen; so hörte er mit Spannung der neuen Botschaft des Missionars zu.

Als einer, der sich um die Menschen persönlich kümmert, bekommt nun Gott eine neue Bedeutung für das Leben des Schambala. Unter dem Eindruck solcher Predigt gewinnt das Bild Mulungus für ihn neue Züge und eine neue Stellung. Die Prädikate des Lebendigen und Persönlichen verbinden sich mit Mulungu; dadurch rückt er aus seiner bisherigen dunklen Ferne in den unmittelbaren Lebensbereich des Schambala. Vor dieser Macht Gottes tritt die Bedeutung der zimu in den Hintergrund (Us. S. 154). So urteilt ein Missionar: "Das erste, was die Schambala bei der Berührung mit Gottes Wort von ihrem alten Besitz fortwerfen, ist der Glaube an die Macht der Ahnen im Geisterreich. Die Worte der Ahnen sind inhaltlos, dies Urteil stellt sich sehr schnell bei ihnen ein. Es kommt auch kaum vor, dass ein Christ, wenn er ins Heidentum zurückfällt, die Ahnenopfer wieder mitfeiert. In den einzelnen Fällen, wo es geschah, haben die Heiden das Urteil ausgesprochen: Das ist für ihn ein mühsamer Dienst, denn er glaubt doch nicht mehr daran" (Us. S. 23). Von dieser Beobachtung aus fällt nun aber ein neues Licht auf die Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Mulungu und den zimu, dessen Problematik wir oben (S. 98) aufgezeigt hatten. Von hier aus wird es nämlich wahrscheinlich, dass der Dienst der zimu sich nachträglich in den religiösen Kult der Schambala eingeschoben hat, während die Verehrung Mulungus die ursprüngliche gewesen ist, die dann durch den Ahnendienst in den Hintergrund gedrängt wurde. —

Die Predigt von der Sünde des Menschen als Auflehnung gegen den Willen Gottes hatte entweder die Wirkung, dass die Hörer dem Eingehen auf das persönliche Leben auswichen, oder aber

sie suchten in gesetzlicher Weise die Gebote des Gottes, den die Missionare verkündigten, zu befolgen.

Es ist zu erwägen, ob solche gesetzliche Auffassung in der Predigt der Missionare begründet gewesen ist. Ein Eingeborener äussert: „Wir feiern jetzt den „grossen Tag“ wie wir es in Kizungu (Station der Europäer) gesehen haben. Wir haben gehört, das ist ein Gebot Gottes. Verlangt Gott noch etwas? O saget es uns, damit wir es tun“ (N. 9,10). Die Innehaltung des Sonntags gründete sich also bei den Eingeborenen auf die Beobachtung dessen, was sie bei den Missionaren sahen. Wie diese am Sonntag äussere Arbeit ruhen liessen und dies mit einem Gebot Gottes begründeten, so erkannten auch die Eingeborenen dies Gebot als für sie verpflichtend an. Das starke Fragen nach formaler Gesetzlichkeit braucht also nicht in einer besonders gesetzlich eingestellten Predigt der Missionare begründet zu sein, sondern es ist für das natürliche Denken dieser Leute charakteristisch. Wie sie gewohnt waren, ihren Ahnen durch formale Beobachtung der Riten zu dienen, so übertrugen sie diese Vorstellung auch auf den Dienst des Gottes, den die Missionare ihnen verkündigten. Die Predigt der Missionare ging vielmehr dahin, dass sie den Leuten sagten: Gott fordert zunächst von euch nichts. Er will euch etwas geben (N. 9,12). Im Blick auf den Sonntag sagten die Missionare, „dass Gottes Güte den Sonntag zur Ruhe für die müden Leiber und für die müden Seelen bestimmt habe, damit sie Gottes gedächten und ihm dankten. Gott wolle ihnen aber keine schwere Last damit auflegen, sondern sie erquicken“ (N. 6,147). Die Missionare standen unter dem Eindruck, dass die schnelle Bereitschaft ihrer Leute, dem Worte Gottes zu folgen, noch nicht dem eigentlichen Sinne ihrer Botschaft entsprach. So urteilt ein Missionar: Eins hört man immer wieder: Wir wollen Gottes Wort; keiner verachtet Jesus, was ich meist unberücksichtigt lasse, da ich es den Leuten nicht zu zeigen vermag, dass sie Jesu nicht folgen. Geben sie auch wohl einzeln zu, dass dies oder das nicht mit Gottes Willen stimmt, so heisst es dann wieder: „Sag uns nur, was Gott will, so wollen wir dem folgen“ (N. 12,86).

Es blieb bei solcher äusseren Befolgung gewisser Gebote doch bei einem grundsätzlich ungebrochenen Beharren in der natürlichen Kraft und Anlage des Menschen. Wie schon der heidnische Schambala Rechtsnormen hat und nach Massgabe seiner Kraft befolgt, so nahm er noch einige Gebote hinzu, die er als dem Willen Gottes entsprechend zu befolgen suchte.

Es kann also nicht davon gesprochen werden, dass die Schambala auf Grund der Predigt von der Sünde des Menschen eine

Einsicht in das tiefste Wesen dieser Macht gewonnen hätten. So ist es das einstimmige Zeugnis aller Berichte aus der Anfangszeit, dass es sehr schwer, wenn nicht unmöglich sei, dem heidnischen Schambala ein Schuldbewusstsein zu wecken. „Sucht man das Gewissen zu wecken durch Hinweis auf ihre Undankbarkeit gegen Gottes Freundlichkeit, die alles darreiche, was zum Leben diene, auf seine Heiligkeit, die die Sünde nicht ungestraft lasse, so wissen sie gar nichts von eigener Undankbarkeit und Sünde" (N. 8, 152). Von einem Gespräch mit dem heidnischen Häuptling urteilt der Missionar: „Ich kann bei dem ehrlichen alten Mann noch nicht den Punkt finden, dass er erkennt, dass auch er ein armer Sünder ist; sagte er doch das letzte Mal: Sieh, ich tue nichts Böses, ich stehle nicht usw." (N. 12, 137). Ebenso vergeblich erwies sich der Versuch des Missionars, seinen Hörern die Torheiten des Wortes: Wir alle, seien wir gut oder schlecht, sind Gott gleich lieb — durch den Hinweis darauf deutlich zu machen, dass auch der Hausfrau die Spreu und das Maiskorn nicht gleich lieb seien. Als er die Hörer zur Besinnung aufforderte, ob sie wohl in Gottes Augen als brauchbar erfunden würden, antworteten sie einstimmig: Ja, wir sind alle gut (N. 20, 154; cf. 12, 110 f). Nicht durch logische Ueberführung konnte ein heidnischer Schambala zum Bewusstsein seiner Sünde gebracht werden. So ist es der Eindruck der Missionare, dass die Heiden das Böse, was sie getan haben, ehe sie Gottes Wort kannten, in Unwissenheit taten, und dass sie im Blick auf diese Zeit kein eigentliches Sündenbewusstsein haben. „Wir haben uns bemüht, es in ihnen zu wecken, aber ohne Erfolg; es gilt wohl auch für sie das Wort, Gott hat die Zeit der Unwissenheit übersehen. (Us. S. 157).

2. Die Missionspredigt in der späteren Zeit.

a) Die spätere Missionspredigt als Weiterführung der Anfangspredigt.

aa) Die aus der Lage der Hörer sich ergebende Aufgabe für die spätere Missionspredigt.

In ihrer ersten Verkündigung vor Heiden fanden die Missionare in der späteren Zeit die gleiche Lage unter ihren Hörern vor, der sie sich schon bei Beginn ihrer Arbeit gegenüber gesehen hatten. So stimmt auch die inhaltliche Zielsetzung dieser Predigt weithin mit der der Anfangspredigt überein. Eine Gabe Gottes sollte den Hörern gebracht werden. Auf der Reise zu einer Heiden-

verkündigung sagte der Missionar seinen Helfern: „Lasst uns heute einen festen Bund machen, dass keiner von uns auf dieser Reise etwas sagt über die miviya, die fika, oder über nyanga und ushai, oder des etwas. Wir wollen es versuchen, als die Gebenden zu den Leuten zu kommen. Und wenn wir weggehen, dann soll auch nicht einer der Zuhörer zurückbleiben mit dem hässlichen, unbehaglichen und unbefriedigten Gefühl, dass wir nur gekommen seien, sie über ihre Sachen zu strafen. Wir haben es so leicht, zu ihnen als Gebende zu kommen. Wir teilen ja nur das aus, was Gott uns zuvor gegeben hat" (Us. S. 209).

Diese Gabe, die man austeilen wollte, bestand auch hier in der Darbietung der biblischen Botschaft, die in ihrer aktuellen Bedeutung in die Lage der Schambala hineingesprochen wurde, und zwar waren es auch jetzt wieder die geschichtlichen Teile der Bibel, die zum Gegenstand der Verkündigung gemacht wurden[7]). Die Heidenverkündigung konnte auch hier ausklingen in den Ruf zur Entscheidung, in der Aufforderung, sich taufen zu lassen, und zwar konnte dieser Ruf zur Entscheidung jetzt noch dringender, weil konkreter als in der Anfangspredigt gestellt werden.

Da weist aber die spätere Predigt eine inhaltliche Verschiedenheit von der Anfangspredigt auf, wo es sich um die Verkündigung an solche Schambala handelt, die durch die Anfangspredigt erfasst waren und nunmehr zu einem weiteren Hören der Worte Gottes sich einfanden. Die aus der Haltung dieser Hörer sich ergebende Aufgabe für die weitere Missionspredigt gilt es nunmehr darzustellen.

Die Anfangspredigt hatte den Schambala eine Kunde von Gott vermittelt, die ihnen gegenüber ihrer bisherigen religiösen Vorstellung etwas völlig Neues brachte, indem sie nunmehr das Bild eines lebendigen und persönlichen Gottes bekamen, der in persönlicher Anteilnahme an ihrem Schicksal über den Menschen waltet. Dies Bild umschloss jedoch für den Schambala noch nicht die volle Gestalt des Gottes, der sich als der Vater Jesu Christi offenbart hat; er verband mit diesem Gott einen Vorse-

---

[7]) Damit hat die Arbeit unter den Schambala teil an einer Erfahrung, die von den primitiven Völkern allgemein gilt: „Sie werden zunächst von dem Jesusbild angezogen, das in den Synoptikern und in der Apostelgeschichte gezeichnet ist ... Die Urempfindung des Primitiven, die sein ganzes Leben beherrscht, ist ja die Angst vor den Dämonen, den bösen Geistern, die ihn auf Schritt und Tritt mit Krankheit und anderem Schaden bedrohen und in Abhängigkeit von den Zauberpriestern bringen. Zu ihnen kommt Christus heute noch als der, der die Macht der Dämonen bricht, der umhergeht und wohltut und gesund macht alle, die vom Teufel gequält sind". Heim, N.A.M.Z. 5, 46.

hungsglauben, ohne schon das Kindesverhältnis zu ihm gefunden zu haben; so wandte er auf diesen Gott auch noch nicht den Vaternamen an (vgl. Us. S. 154). Damit wurde für die spätere Missionspredigt die Aufgabe einer Weiterführung an diesem Punkte gestellt, indem sie dem Schambala eine tiefere Kenntnis von dem Gott und Vater Jesu Christi erschliessen musste. —

Die Predigt von der Sünde des Menschen als Auflehnung gegen den Willen Gottes in der Anfangszeit hatte die Schambala dazu geführt, einzelne Forderungen des von den Missionaren verkündigten Gottes anzuerkennen und zu befolgen. Die Einsicht in das innerste Wesen der Sünde war ihnen jedoch noch nicht zuteil geworden. Auch hier bedurfte es einer Weiterführung in der späteren Predigt.

Wenn sich also dem durch die Anfangspredigt erfassten Schambala noch nicht das volle Verständnis für den Inhalt und die Bedeutung der biblischen Botschaft erschlossen hatte, so muss doch ein besonderer Antrieb eingesetzt haben, der ihn veranlasste, zu der weiteren Missionspredigt ständig hinzuzukommen und dann die Bitte um die Taufe auszusprechen. Die Gründe für diesen Entschluss zu erfassen, ist für das Verständnis der weiteren Predigt von grosser Wichtigkeit. Die Zeugnisse darüber liegen vor in kurzen Biographien, die über das Leben und die innere Entwickelung christlicher Schambala zusammengestellt wurden. Dem Verfasser haben auch die Niederschriften eingeborener Lehrer vorgelegen, die sie auf Veranlassung ihres Missionars im September 1919 anfertigten über die Frage: Was mich veranlasste, ein Christ zu werden.

Es war die immer wiederkehrende Formel: Ich will die Worte Gottes, mit der ein Schambala sich zum Taufunterricht zu melden pflegte. Doch sagte der eingeborene Helfer Abraham Kilua, als über einen Mann beraten wurde, ob er in den Taufunterricht aufgenommen werden könnte, dem Missionar: „Du darfst nicht denken, dass wir damals nur aus Freude an Gottes Wort hergekommen sind. Das ist wohl bei keinem von uns der Fall gewesen. Wir haben es erst hier schätzen gelernt“ (Hosbach, S. 32; cf. A.M.Z. 35, 127). Es waren zunächst vielfach Motive äusserer Art, die den Schambala zur Bitte um die Taufe trieben, namentlich als mit dem Erstarken der Christengemeinde der Widerstand des Heidentums nachliess. Doch vermochten solche Motive, in denen die Hoffnung auf irdischen Nutzen, wie etwa die Befreiung von drückenden Regierungsarbeiten, das Bestimmende waren, einen Taufbewerber nicht bei seinem Vorsatz festzuhalten,

sobald er merkte, dass er mit solchen Wünschen nicht auf seine Rechnung kam (A.M.Z. 35, 127 f).

Die bei den Europäern wahrgenommene kulturelle Ueberlegenheit trieb manchen strebsamen Schambala an, in näheren Umgang mit den Missionaren zu kommen. Als auf der Missionsstation eine Schule eingerichtet wurde, führte das Motiv, Lesen zu lernen, manchen herzu. Wiederholt klingt dieser Wunsch in den Selbstzeugnissen der Eingeborenen an. Elisa Chaguza, der seinen älteren Bruder, welcher in die Missionsschule ging, dort besuchte, berichtet darüber: „Jeden Abend sah ich meinen Bruder in seinem Buche lesen; ich fragte ihn: Was liest du? Er sprach: Ich lese Gottes Wort. Ich: Was heisst lesen? Er: Das ist anschauen das, was geschrieben ist, und es verstehen. Ich hielt den Mund; aber in meinem Innern war ein grosses Verlangen danach, lesen zu können, aber ich sprach es nicht aus. Ich blieb lange und wollte nicht mehr heimkehren wegen meines grossen Verlangens. Eines Tages sagte mein Bruder: Geh auch mit in die Schule. Mir wars sofort recht. So fing ich denn an, die Schule zu besuchen; dort hörte ich jeden Tag Gottes Wort, aber ich verstand es nicht, ich wollte nur lesen lernen, damit ich auch so lesen könnte, wie mein grosser Bruder es kann". Mit dem Schulunterricht war also schon die Behandlung der biblischen Geschichte verbunden; doch galt das noch nicht als Vorbereitung für die Taufe. Erst wer sich dafür meldete, wurde in einem besonderen Kursus vorbereitet. Ein weiterer, äusserlich erscheinender Grund kam nun für Elisa dazu, sich auch für den Taufunterricht zu melden. „Hier und da hörte ich, wie meine Kameraden sich draussen darüber unterhielten, dass die erwachsenen Christen das Mahl des Herrn geniessen. Ich fragte: Was ist das? Sie: Wir wissen es nicht. Ich überlegte: Wenn ich den Missionar um den Taufunterricht bäte, so würde ich nach meiner Taufe die Erlaubnis bekommen, das Mahl des Herrn zu essen; so ging ich zum Hirten Johannssen und wurde unterrichtet. Dies beides, die Lust zu lesen und um das Mahl des Herrn zu wissen, ist Schuld daran, dass ich Christ wurde".

Auch Lazarus Schauli bekennt, dass er durch das Suchen nach äusserer Arbeit auf die Missionsstation gekommen sei: „Als unsere Missionare kamen, vernahm ich nichts von dem, was sie predigten. Aber ich vernahm etwas von der Arbeit, die man tun konnte: Ich trug Stämme, ich baute, grub an Wegen. Dann zeigte sich eine andere Arbeit, die ich vornehmen konnte: Es war die Arbeit, zu lesen und zu schreiben. So wurde ich Schüler" (Gleiss, S. 6). Aehnlich berichtet Jonathan Panduka in seinen

Selbstaufzeichnungen, dass er zunächst aus dem Verlangen, lesen zu lernen, auf die Station gegangen sei. Als er gefragt wurde: Willst du denn nur lesen, und willst du nicht Gottes Wort?" sagte er: „Ich will wohl, aber ich will jetzt noch etwas zusehen" (N. 15, 178).

Für andere war die Beziehung zu Bekannten, die Christen waren, die Veranlassung, auf die Missionsstation zu kommen und dadurch dann weitergeführt zu werden in den Taufunterricht. Von Elisa hatten wir gehört, dass er durch den Besuch seines älteren Bruders auf der Station festgehalten wurde. Aehnlich schreibt Simeon: „Ich hatte das Verlangen, mit meinen Gefährten auf der Missionsstation zu verkehren". Dort wurde er dann auch in den Taufunterricht mit hineingezogen: „Als ich zu dem Missionar ging, fragte er mich: Willst du Gottes Wort? Ich sagte: Ja; aber meine Sünden sah ich noch nicht. Als es in den Unterricht ging, wurde auch ich gerufen. Ich wunderte mich, dass wir von neuem unterrichtet werden sollten, besuchten wir doch die Kapelle und die Schule". In andern Fällen wurden einzelne ausdrücklich von ihren christlichen Gefährten geworben und kamen auf diese Weise. So bezeugt es Jakobo Ngombe in seinen Selbstaufzeichnungen „Es waren meine Genossen, die mich drängten, mich zur Taufe zu melden" (Beth-El 1928, S. 17). Ibrahimu schreibt: „Was mich auf die Station führte, war keine Krankheit oder des etwas, ich hörte auch keiner Heidenpredigt der Missionare zu, sondern es waren ihre Schüler Noah und Petro, meine Brüder, die mir zusetzten und sagten: Das Wort Gottes verträgt sich nicht mit irgend welcher Zauberei, und was die andern fürchten, brauchst du nicht mehr zu fürchten. Das machte Eindruck auf mich".

Oftmals war auch eine Krankheit der Anlass, der einen Schambala zum Missionar trieb, in der Hoffnung, Jesu Kraft sei stärker als die der Medizinmänner. Besonders instruktiv ist hierfür das Beispiel des Petro. Er hatte mit seinen Geschwistern vergifteten Mais gegessen. Zwei seiner Brüder waren schon gestorben. „Da erinnerte ich mich an das, was mir mein Onkel Paulo gesagt hatte, dass Jesus stärker sei als Alles. Ich überlegte: Ob er wohl auch stärker ist als dieses Gift in meinem Leibe? Ich lief auf die Station zu meinem Onkel und sagte: Ich will, dass diese Kraft Jesu in meinem Leibe wohne, damit ich nicht an dem Gift sterbe. Er sagte: Bekehre dich, dann wirst du sehen, dass Jesus stärker ist als das Gift. Ich wurde zu Pastor Ruccius geführt, er gab mir Medizin, aber unterwegs spuckte ich sie aus, denn ich wollte die Kraft Jesu sehen. Die Schmerzen hörten

auf, ich wurde geheilt von Jesus. Und nun hatte ich grosses Verlangen, ein Christ zu werden". Aehnlich heisst es auch in den Aufzeichnungen des vorher erwähnten Jonathan Panduka: Eines Tages wurde ich unwohl, ich betete und sprach: Jesus, ich rufe zu dir, wenn schon ich dich nicht kenne, aber heile mich, auf dass ich deinen Namen erkenne" (N. 15, 177).

In einigen Zeugnissen hören wir, dass die Betreffenden durch einen Widerwillen gegen ihre alte Religion zur Hinwendung zu dem neuen Glauben gekommen seien. So schreibt Aeneas: „Was mich veranlasste, Christ zu werden, war meine Empörung über die heidnischen Feste (miviya). Ich wohnte lange in Bondei; als ich heim kam, sollte ich das Mannbarkeitsfest (alama) mitmachen. Dort in Bondei hatte man geglaubt, ich hätte es bereits gefeiert, und deshalb hatten sie mich bei allem zusehen lassen, und so hatte ich mit angesehen, wie die schamlosesten Dinge dabei geschehen. Und als nun meine Eltern mich zwingen wollten, das Fest zu feiern, sagte ich ihnen, wenn sie mich weiter bedrängten, würde ich wieder nach Bondei fliehen. Nun wollten sie mich heimlich mit List dazu bewegen, aber es wurde mir verraten. Nun erinnerte ich mich an die Christen; ich hatte einen Kameraden, der im Unterricht war. Ich fragte ihn, ob bei den Christen auch solche Feste gefeiert würden; er verneinte es. So floh ich denn, ohne dass meine Eltern es erfuhren, zu den Christen, und das war das erste Seil, das mich zu Jesus zog". — Bei Hiob war es der Vatername Gottes, den er in seiner Religion vermisste, und der ihn zu den Christen hinzog: „Ich hatte Gott niemals meinen Vater genannt. Diese Sache erfreute mich so sehr, dass ich ein Christ wurde und das ganze Heidentum mit seinen Mysterien und Vorschriften über Bord warf".

Sind es nach den bisherigen Zeugnissen, die mit grosser Offenheit von den eingeborenen Lehrern abgelegt wurden, zumeist äussere Motive gewesen, durch die diese Männer in nähere Berührung mit der Mission gebracht wurden, so verbirgt sich schon in ihnen ein Streben, das über den alten Zustand hinaus will. Dies zeigt sich besonders in den beiden letzten Fällen, wo das Gefühl der Leere des Heidentums über sich hinauswies zu dem Streben nach einem Inhalt. Aber auch in den Beispielen, wo man die Hilfe aus Krankheitsnot von dem Jesus, den die Missionare verkündigten, erwartete, wird ein Zweifel an der Wirkung der alten religiösen Mächte und die Hoffnung auf eine neue, stärkere Kraft sichtbar. Ebenso lag dort, wo man aus Streben nach der höheren Kultur der Europäer zum Missionar kam, der Drang nach etwas Neuem vor, der sich zunächst auf Aeusseres

richtete, dann aber von den Missionaren aufgenommen und in andere Bahnen gelenkt werden konnte. So zeigen sich schon in diesen den Entschluss zur Taufe vorbereitenden Momenten Ansätze, an die anknüpfend der Missionar seine Leute in dem Verständnis für die Heilswege Gottes weiterführen konnte. Die Selbstzeugnisse der Eingeborenen weisen auch Beispiele dafür auf, dass Leute durch einen inneren Zug zu der Bitte um die Taufe geführt wurden.

So waren es Worte aus einer Heidenpredigt, die einer gehört hatte, und die ihn nun nicht mehr losließen. Solch unmittelbaren persönlichen Anspruch aus einem Worte Gottes vernahm ein Schambala namens Ngola. Er hörte die Geschichte von der Berufung Abrahams und fragte: „Ist das eine Geschichte Jesu?" „Nein" wird ihm zur Antwort, „es ist eine Geschichte aus der alten Zeit". Darauf entgegnete er: „Das ist keine Geschichte aus der alten Zeit, das ist die Geschichte von jetzt. Der Abraham bin ich. Abraham war ein alter Mann und hatte einen Bart, als Gott ihm sagte: Gehe aus deinem Vaterlande und aus deiner Freundschaft. Ich bin auch ein alter Mann und habe einen Bart. Abraham wurde von seinen Freunden verspottet wegen seines Glaubens an Gott. Ich werde auch verspottet werden. Ich will es machen wie Abraham. Uebermorgen gehe ich zu meinen Verwandten, um es ihnen zu sagen, und am Sonntag melde ich mich als Schüler" (N. 9,20). Samuel Mugatwa schreibt: „Eines Tages erzählte der Lehrer uns vom Sterben Jesu und von seiner Auferstehung, und dass auch die anderen Menschen auferstehen würden. Ein Mann fragte ihn: Wer wird auferstehen? Er sagte: Alle Toten, aber es gibt ein letztes Gericht über die, die auferstehen. Jener: Wieso? Er: Wer unsere Predigt annimmt, sich taufen läßt und an Gott glaubt bis zum Tode, hat am Gerichtstag keine Schuld. Wer aber nur hört und nicht glaubt und in seiner Sünde stirbt, verfällt einer ewigen Strafe. Dies Wort von der Auferstehung erfreute mich so, dass ichs zwei Monate lang nicht vergass und mich dann unterrichten liess in dem, was der Wille dessen ist, der die Toten auferweckt". — Die Botschaft von der Macht Jesu, Tote aufzuerwecken, hatte auch Lot bestimmt, zum Taufunterricht zu kommen. Er hatte gleich in der Anfangszeit ihrer Tätigkeit die Verkündigung der Missionare gehört, die an Hand der biblischen Bilder ihnen die biblische Geschichte erzählten. „Was auf mich damals Eindruck machte, und was ich bis heute nicht vergesse, waren die Bilder von der Auferweckung des Töchterleins des Jairus und des Lazarus, da ich mir sagte, dass das, was Jesus damals getan, er auch jetzt noch tun könne".

Von einer besonderen inneren Leitung zeugt die Niederschrift des Jonathan: „Als Schüler hörte ich Gottes Wort .... Nach langer Zeit nahm ich Urlaub, da ich mich an der Wegearbeit in Wilhelmstal beteiligen sollte. Dort schliefen wir in einem Haus, das keine Tür hatte. Wir waren sehr viele, und ich lag in der Mitte. Als ich schlief, hörte ich eine Stimme, die rief: Stehe auf und bete! Ich erschrak und dachte: Das ist die Stimme des Herrn. Ich sagte: Ich kann nicht beten. Er: Nein, bete! Ich: Ich kann nicht. Wir liessens uud ich schlief wieder ein. Da hörte ich wieder: Steh auf und bete! Ich setzte mich auf und versuchte zu beten; es ging nicht. Ich sagte: Das einzige Gebet der Christen das ich kenne, ist ihr Tischgebet. Aber wie sie beten am Abend, weiss ich nicht. Er: Mach dich auf den Weg, ich habe Boten in's Land geschickt, die dich in allem unterweisen. Es gibt keinen andern Gott ausser mir. So kam ich ins Reich Gottes". — Hier kann nicht mehr von einem äusseren Motiv gesprochen werden, das für den Entschluss, Christ zu werden, bestimmend gewesen wäre, sondern unter der Macht eines inneren Triebes musste dieser Mann auf die Missionsstation zurückkehren. Und doch ist die Vorstellung von dieser innerlich treibenden Macht noch unklar, sie bedarf einer Belehrung und Weiterführung. Einen Eindruck von solcher unentrinnbaren Macht, die den Menschen zieht und sich dazu jedes beliebigen Mittels bedienen kann, gibt auch das Zeugnis des Martin Siye. Bezeichnender Weise überschreibt er schon seinen Bericht: „Wie mich der Geist Gottes auserwählt hat" und leitet dann ein: „Wenn Gott will von einem Menschen, dass er in seinem Reich wohne und ihm diene, dann macht sich der Mensch auf den Weg, sei es bei Nacht oder bei Tag. Nichts, gar nichts kann ihn dann daran hindern, er geht eben". Seine eigene Führung beschreibt er dann: „Eines Tages schlug mich meine Mutter. Darauf sagte ich zu ihr: Mutter, ich gehe zur Missionsstation, ich gehe, ich gehe; und schon machte ich mich auf und ging. Meine Mutter glaubte, ich würde sie anführen, aber sie sah, daß es so war, wie ich ihr gesagt hatte. Ich wohnte lange Zeit auf der Missionsstation, ohne daß ich mich schnell hätte in den Unterricht aufnehmen lassen. Drei Jahre stand es an, bis ich mich meldete. Das ist's, was mich gebracht hat in das Reich Gottes. Diese Strafe, die ich von meiner Mutter erhalten hatte. Sie hatte mich zwar schon vorher oft geschlagen; aber an jenem Tage war nicht sie es, die mich schlug, sondern sie war es von Gott geheissen, weil er mich haben wollte für sein Reich". Von der innerlich wirkenden Macht eines vernommenen Wortes Gottes zeugt auch die Aussage eines jungen

Burschen: „Mit Gottes Wort ist es so: Wenn du es zuerst hörst, dann verachtest du es in deinem Herzen und sagst immer wieder: Ich will es nicht. Aber du kannst das Wort nicht vergessen, Tag und Nacht musst du daran denken. Und dann kommt ein Tag, da erfreut dich das Wort, da kannst du nicht mehr anders, da gehst du zu dem Missionar und sagst ihm: Ich will Gottes Wort. Dann wirst du getauft, und dann wirst du ein Mensch Gottes" (Us. S. 151; cf. N. 14, 207).

Sind die Anlässe, die einen Schambala dazu bewegen, um die Taufe zu bitten, auch im Einzelnen verschieden, so haben sie doch das gemeinsam, dass hier eine gänzlich neue Macht empfunden oder doch ahnend gesucht wird, die den Einzelnen im Innersten umgestalten und über seinen jetzigen Zustand hinausführen will. Darin liegt auch der prinzipielle Unterschied zu der Haltung, die bei der Aufnahme der Anfangspredigt aufgewiesen wurde. Dort wurden neue Erkenntnisse bzw. neue Aufgaben zu dem alten Besitz hinzugenommen, der Einzelne aber nicht im innersten Wesen erfasst. Hier war nunmehr ein inneres Fragen nach dem Neuen wachgeworden, das den Einzelnen beunruhigte und zu dem Suchen nach dem vollen Verständnis der Worte Gottes trieb. Dies Fragen und Suchen musste von den Missionaren aufgegriffen und zur Wahrnehmung der vollen Wirklichkeit Gottes geführt werden.

In keinem der vorliegenden Selbstzeugnisse ist die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und das Verlangen, davon frei zu werden, als das Motiv genannt, welches zur Bitte um die Taufe trieb. Jedenfalls wird ein solches Motiv, wo es doch einmal auftaucht, als selten angesehen. In dem Bekenntnis eines Jünglings zu Wuga wird allerdings auch das Verlangen nach Vergebung der Sünden ausgesprochen: „Als ich hörte, dass es ein Wort gibt, das den Schmutz des Herzens abwäscht, so dass, wenn jemand ein Herz hat, das schlecht ist, das schmutzig ist, das verschlossen ist, wenn er dieses Wort will, dass dann sein Herz rein wird: Als ich das hörte, da staunte mein Herz, und ich machte mich auf und ging zu Jakobo (dem Lehrer) und sagte zu ihm: Ich will dieses Wort Gottes" (A.M.Z. 35, 130). — So war zu entnehmen, dass bei den meisten Taufbewerbern auch noch nicht eine volle Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und der Stellung des Menschen vor ihm vorhanden war. Hier mussten die Missionare weiter zu führen suchen, wenn sie einen Schambala zum inneren Verstehen ihrer Botschaft von Gott bringen wollten, so dass er mit vollem Bewusstsein um ihre Bedeutung die Taufe begehrte.

bb) Die Lösung der für die späteren Missionspredigt gestellten Aufgabe.

1. Die Predigt vom Werk Christi.

Damit sie Gott als ihren Vater erkennen könnten, mussten die Schambala in ein tieferes Verständniss für die Bedeutung Jesu Christi eingeführt werden. Wie sind die Missionare in ihrer späteren Predigt dieser Aufgabe nachgekommen? Die historische Darstellung hat gezeigt, dass die Prediger durch Darbietung der synoptischen Erzählungen das Leben und Wirken Jesu ihren Hörern vor Augen gestellt haben. Sodann haben sie versucht, neutestamentliche Begriffe dem Denken der Schambala nahezubringen.

Es wird aus den vorliegenden Zeugnissen nicht sichtbar, dass die Missionare über diese Darbietung des biblischen Stoffes hinaus eine auf das Verständnis des Werkes Christi besonders hinzielende Predigt versucht hätten. Ihrer Verkündigung lag die Ueberzeugung zu Grunde, dass es nicht in der Kunst und Technik menschlicher Rede liege, dem Worte Gottes Eingang in die Herzen der Hörer zu verschaffen, sondern dass dafür dem Zeugnis und der Wirkung des heiligen Geistes Raum gelassen werden müsse. Hatten sie sich bemüht, die biblische Botschaft den Schambala verständlich zu sagen, so blieb ihnen abzuwarten, ob eine Wirkung sich einstellte. Angesichts der sprachlichen Schwierigkeit, die das Werk Christi umschreibenden neutestamentlichen Formeln: Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung an die Schambala zu vermitteln, erhebt sich die Frage, wie weit nun auch wirklich die Sache, um die es sich dabei handelt, von diesem Volk verstanden worden ist.

Ein Blick in die Selbstzeugnisse der Eingeborenen muss uns hier zur Klarheit verhelfen. Lazarus Schauli schreibt: „Da hörte ich dann: Gott sandte Jesus, der den Menschen, die nicht verloren gehen wollen, den rechten Weg zeigt. Da verging meine Furcht, ich vernahm: Dieser Jesu ist ein Herr und kann den Menschen ihre Schuld bezahlen, dass sie nicht verloren gehen, der geht ihnen auf dem Weg zur Wahrheit voran. Das beides erfreute mich so sehr, dass ich sein Eigentum wurde, dass er mir den Weg zum Leben und zum Verderben klar zeigte“ (Gleiss, S. 6). Das Zeugnis des Abraham Kilua schliesst sich daran an: „Als ich aber hörte, dass, wer seine Sünden bereut, Vergebung findet bei Jesus, dem Sohne Gottes, da wollte ich getauft werden,

nachdem ich unterrichtet war. Ich musste das alte, abgetragene Kleid wegwerfen und ein neues Kleid anziehen, indem ich getauft wurde zur Busse" (Hosbach, S. 15; N. 22, 27). Die gleiche Erkenntnis spricht sich auch aus in dem Bekenntnis eines ehemaligen Raubmörders. Nachdem er sein Sündenelend aufgedeckt hatte, heisst es: „Immer und immer wieder unterbrach er seine Erzählung aufatmend mit den Worten: Das war einst als ich Gott noch nicht kannte, aber jetzt ist dies alles fern von mir, Gott hat es aus meinem Herzen entfernt, mein Herz ist jetzt rein" (N. 15, 163).

Nach diesen Zeugnissen haben die Schambala eine innere Gewissheit von der Erlösung, von der Tilgung ihrer Schuld vor Gott bekommen. Sie wissen auch, dass ihnen diese Gabe durch das Werk Christi vermittelt ist, von dem sie aus dem Zeugnis der Bibel vernommen. Waren sie durch die Wirkung eines Wortes Gottes in die innere Unruhe gekommen, und hatte die Frage, wie kann ich vor Gott stehen, sie in grosse Not gebracht, so fanden sie unter dem Kreuze Christi Befreiung von dieser Not. Damit gewannen sie den vollen Zugang zu Gott, auf den sie nunmehr den Vaternamen anzuwenden wagten (cf. Us. S. 154 ff).

So bezeugte es der eingeborene Lehrer Hiob in seiner Niederschrift über die Frage: „Woran ich erkannt habe, dass das Reich Gottes etwas Grosses ist": „Ich hatte Gott niemals meinen Vater genannt. Diese Sache erfreute mich so sehr, dass ich ein Christ wurde und das ganze Heidentum mit seinen Mysterien und Vorschriften über Bord warf. Der Vatername Gottes ist etwas Grosses; er ist grösser als alle Namen, mit denen wir Gott benennen. Und als Christ habe ich die Vollmacht, Gott Vater zu nennen. Das ist meine Freude, und dieser Name hat mich überwunden."

2. Die Erweckung des Sündenbewusstseins.

Für ihre Verkündigung an die Taufbewerber hatten sich die Missionare als Ziel gesetzt, ihre Hörer zu einer Erkenntnis ihrer eigenen Verlorenheit vor Gott zu führen, ehe sie ihnen die Taufe erteilten.

So berichtet ein Missionar: „Zwei Taufbewerber stellte ich für später zurück, beide aus demselben Grund, so verschieden sie im übrigen waren. Der eine . . . konnte sich nicht besinnen, je unrecht gehandelt zu haben. Ich teilte ihm zu seiner Ueberraschung mit, unter dieser Umständen könne ich ihn nicht taufen . . Der zweite noch Zurückgestellte ist ein junger Bursche von hervorragender Begabung und grossem Eifer im Besuch der Stunden . . Es lag äusserlich nichts gegen ihn vor und bei der (der Taufe

vorangehenden seelsorgerlichen) Besprechung war das erste, was er sagte, das Eingeständnis: Alle Gebote Gottes übertreten zu haben, wobei er bei den einzelnen Geboten wohl mehr an die neutestamentliche Auslegung, als an den Buchstaben der Gebote dachte. Und doch konnte ich nicht anders, als ihn zunächst noch zurückzustellen; denn es fehlte trotz der verstandesmässigen Sündenerkenntnis nach meinem innersten Eindruck die Empfindung der Reue, was sich darin zeigte, dass er eine schwere Sünde in allerletzter Zeit begangen fast mit lächelndem Munde namhaft machte" (N. 17, 114 f). Dann aber sah der Missionar die Möglichkeit und Berechtigung zur Taufe gegeben, wenn er feststellen konnte, dass „auf die seelsorgerliche Frage: Weshalb möchtest du getauft werden? der Betreffende seinem Verlangen nach der Vergebung der Sünden solchen Ausdruck gab, dass der Missionar spürte, eine eigene Erfahrung liegt der Antwort zugrunde das Gewissen ist geweckt, und eine innere Verbindung mit dem Herrn ist geschlossen oder im Entstehen" (N. 17, 114).

Auch hier wird aus den vorliegenden Predigtzeugnissen nicht ersichtlich, dass die Missionare durch eine besondere Busspredigt auf die Erreichung dieses Zieles hingewirkt hätten; mit dem tieferen Verständnis für das Werk Christi erwachte in den Schambala eben auch eine tiefere Sündenerkenntnis. Besonders das Gleichnis vom verlorenen Sohn war dazu angetan, dem Schambala zu zeigen, dass er vor Gott verloren sei. Unter dem Eindruck der Wahrheit dieser Geschichte sprachen die Männer es aus: Das trifft, die Worte überwinden einen (N. 12, 82; cf. 12, 96 ff).

Fragen wir die Selbstzeugnisse der Eingeborenen, so sehen auch sie das Erwachen der Sündenerkenntnis als das neue Erlebnis des Taufunterrichtes an. Simeon schreibt: „Ich wunderte mich, dass wir von neuem unterrichtet werden sollten, besuchten wir doch die Kapelle und die Schule. Nach drei Monaten fing ich an zu erkennen, was uns von Gott scheidet, und die Reue kehrte in mein Herz. Ich fing an, ein anderer zu werden und meinen Hochmut zu überwinden, nicht als ob es mein eigener Wille gewesen wäre, sondern ich wurde gewollt. Ich wurde ein anderer, der sich fürchtet vor allem, was nicht recht ist vor Gott, bis ich auf den Namen des Vatergottes getauft wurde". — Auch Lazarus Schauli machte diese Erfahrung. Er war zunächst als Schüler auf die Station gekommen. „Dann zeigte sich eine weitere Ordnung bei den Missionaren: Man ging morgens in das Kirchlein. Auch diese Ordnung machte ich mit. Da lernten wir Psalm 1 ... Als ich hörte, Gott kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht, wurde mir angst ums Herz. Ich

kam unentwegt, um zu hören, was dann käme“ (Gleiss, S. 6). — Und Abraham Kilua schreibt: „Ich konnte lesen, und das Wort Gottes ging mir ins Herz. Ich fing an, darauf zu achten in meinem Herzen; ich sah, dass es Sünde gegen Gott ist, wenn ich Unrecht tue. Auch der Wandel der Heiden ist nur Sünde. Als ich in den Geboten unterrichtet wurde, merkte ich, dass ich sehr viel gesündigt hatte gegen Gott. Da fürchtete ich mich“ (Hosbach, S. 14; cf. N. 22, 27).

Es kann nach diesen Zeugnissen gesagt werden, dass nicht so sehr eine besonders darauf angelegte Gesetzes- und Busspredigt, als vielmehr der gesamte Eindruck der Worte Gottes, die er von den Missionaren vernahm, den Einzelnen von der Verlorenheit seines Zustandes innerlich überführt hat.

Eine solche Erkenntnis der Verlorenheit bezog sich dann aber auf die Totalität des menschlichen Seins. So konnte von einem Eingeborenen gesagt werden: In einer Beichte deckte er nicht nur seine einzelnen Sünden, sondern sein ganzes Leben als ein gottloses, an die Welt hingegebenes vor Gott auf und bat ihn um eine herzliche Reue (N. 7,115). Ebenso wird von dem früheren Raubmörder berichtet: „Am Tage vor der Taufe hatte er die Hülle von seinem bisherigen Leben hinweggezogen, und all das Sündenelend, in dem er versunken war, aufgedeckt“ (N. 15,163). Von Leuten, die schon zwei Jahre im Taufunterricht standen und nun herzlich danach verlangten, getauft zu werden, sagt der Missionar „dass sie in dieser langen Vorbereitungszeit innerlich herangereift waren und erkannt hatten, was Sünde ist . . . , das klang aus ihrer Beichtaussprache klar heraus und brachte uns die innere Gewissheit für den wichtigen Schritt“ (N. 16,51).

So waren diese Heiden durch die Predigt der Missionare vor die Wirklichkeit des Gottes gestellt worden, vor dem der Mensch die Verlorenheit seiner Lage erkennen und zugeben muß. Nicht durch menschliches Drängen oder logische Ueberführungen, sondern nur durch den Geist Gottes selber, der sich in diesem Falle des Zeugnisses der Missionare als Mittel bediente, hatten sie von dieser Wirklichkeit ihrer Lage vor Gott überführt werden können.

b) Die spätere Missionspredigt als Auseinandersetzung mit dem heidnischen Denken der Schambala.

aa) Die Missionspredigt und der Ahnendienst der Schambala.

Die andere Frage, unter der es die spätere Missionspredigt zu betrachten gilt, ist die nach der Beziehung dieser Predigt zu dem religiösen Denken der heidnischen Schambala. Der Ruf zur Entscheidung, der in der Predigt der Missionare von vornherein enthalten war, musste in der späteren Zeit zu einer Stellungnahme zu den Forderungen der heidnischen Religion führen. Bei der Darstellung der Religion der Schambala im ersten Kapitel war uns der Ahnendienst dieses Volkes als beherrschendes Moment seines religiösen Lebens entgegengetreten, die Stellung der Missionare zu diesem Kultus ist daher auch von entscheidender Wichtigkeit. Die geschichtliche Darstellung hat gezeigt, daß die Predigt der Missionare mit voller Deutlichkeit die Unvereinbarkeit ihrer Botschaft mit dem heidnischen Ahnenkult herausgestellt hat.

Die einheitliche Aussage aller Zeugnisse geht dahin, dass es für die Verkündiger des Wortes Gottes nur eine scharfe Ablehnung des heidnischen Ahnendienstes gibt, wie er sich in dem kultischen Handeln des Schambala kundtut. So heisst es schon in einem Bericht aus der Anfangszeit missionarischer Tätigkeit unter den Schambala: „Ueberall suchen wir den Leuten die 10 Gebote so viel als möglich einzuprägen. Die ersten Gebote geben so viel Gelegenheit, auf das Nichtgottwohlgefällige des heidnischen Geisterdienstes, Amulett- und Zauberwesens hinzuweisen und dadurch das Gewissen aufzurütteln“ (N. 7,54). An einer anderen Stelle bezeichnet der Missionar seine Tätigkeit als einen Krieg mit dem zimu (N. 19,19). Nicht etwa als Torheit oder Irrtum, sondern als Schuld und Auflehnung gegen den lebendigen Gott haben die Missionare den Schambala ihr Zaubereiwesen hingestellt. Als bei einer grossen Seuche, verbunden mit vielen Todesfällen, die Leute trotz grosser Zauberfeste keine Linderung erlangten, und nun einer zum Missionar kam mit der Frage: Sage uns offen heraus, womit haben wir Gott erzürnt, heisst es von dem Missionar: Ich wies ihn in erster Linie auf ihre Zaubereisünden hin, und dann musste ich ihm ja auch sagen, dass ihr ganzer Ahnendienst Verachtung Gottes sei und seinen Zorn herausfordere (N. 12,118). Aehnlich heisst es von einer Auseinandersetzung des Missionars mit einem Heiden über Gott: „Er sagte, sie beteten zur Erde, zum

Wasser usw., und ich erklärte ihm die Torheit dieses Götzendienstes und wies ihn hin auf die Schuld, die sie durch das Verlassen des lebendigen Gottes auf sich laden" (N. 7, 169). Dass die neue Botschaft der Missionare unvereinbar sei mit ihrem alten Kultus, ist den Heiden von vornherein klar gewesen; so ist es ihr eigenes Bekenntnis, wenn sie sich dem Worte Gottes zuwenden wollen: „Wir wollen allen Götzendienst lassen, der nicht übereinstimmt mit Gottes Wort, wir wollen ihn nie wieder verlassen" (N. 14,125; cf. 11,108; 13,179; 10,66). Von einem alten Mütterchen heisst es: „Sie hat ihre Zauberkissen und -schnüre vom Hals und von den Beinen fortgeworfen und wird auf ihre Bitte hin in Gottes Wort unterrichtet" (N. 12,136; cf. 12,170). Im Blick auf das Opferwesen der Schambala haben die Missionare immer wieder das Wort angewandt, dass man nicht zwei Herren dienen könne. „Ich beschliesse die Verkündigung mit dem ernsten Hinweis darauf, dass wir nur e i n e m Herren dienen können. Heute zu Gott beten, und morgen zur Schlange, übermorgen zur Katze, zum Ahnen, zum Geist der Finsternis, ist unmöglich" (N. 17,57).

Ist nach all diesen Zeugnissen die Predigt der Missionare unter den Schambala in der Ablehnung des alten Geisterdienstes als mit der neuen Botschaft unvereinbar einig gewesen, so tritt uns dieselbe Entschiedenheit auch in den Predigtzeugnissen eingeborener Evangelisten selbst entgegen. Ja, die Ablehnung des alten Wesens, in dem sie ja selbst noch gelebt haben, ist bei ihnen oftmals noch schärfer als bei den Missionaren.

Die Missionare gingen dabei, wie auch schon in der Anfangspredigt, von der Voraussetzung aus, dass vor dem in der Bibel geoffenbarten Gott jede religiöse Verehrung anderer Mächte Sünde sei, ohne erst diese Voraussetzung aus der vorliegenden Situation heraus zu begründen. Es findet sich auch nirgends der Versuch, eine Verbindungslinie oder einen latenten Uebergang von dem heidnischen Ahnendienst zu der neuen Botschaft des Wortes Gottes herzustellen, vielmehr ist das einmütige Zeugnis aller Berichte, dass es hier nur ein Entweder-Oder, nicht ein Sowohl-Als auch gebe. Der Versuch einiger eingeborener Evangelisten, ihre heidnischen Landsleute mit den Mitteln logischer Ueberführung und satirischer Behandlung von der Nichtigkeit ihrer Religion zu überführen, vermochte allerdings den innersten Widerstand der Heiden nicht zu durchbrechen. Auf Grund jener Rede des Tobias (S. !!) mussten die Männer wohl zugeben: „Wir wissen schon, dass man euch von der Missionsstation nicht zu überwinden vermag, mit euch ist nicht gut streiten"; aber gleichzeitig sagten sie auch: „Aber unsere Schambalaart von Alters her

können wir nicht lassen“ (N. 24,59). Erst angesichts des lebendigen Wortes Gottes, welches die Missionare verkündigten, konnte die Forderung, das alte Wesen abzulegen, wirksam gestellt und den Leuten ins Gewissen geschoben werden.

Neben dieser radikal ablehnenden Haltung gegen den heidnischen Ahnendienst finden sich in der späteren Missionspredigt auch Zeugnisse von einer positiven Bewertung einzelner Stücke des heidnischen Kultus durch den christlichen Prediger. So sucht der Missionar an dem Schlussakt des fika ya mfuko wa chekecheke den Leuten zu zeigen: „Ihr sprecht damit selber aus, dass ihr allesamt samt euren Priestern in der Macht des Todes seid und dass euch auch diese Opferfeste nicht daraus erlösen können“ (N. 20,152). Damit war der Predigt von der Erlösung durch Christus das Verständnis geebnet. Oder der Missionar sah in dem Brauch, dass der Opferpriester, der die Gestorbenen zum Leben zurückruft, als ein Fremder zu ihnen kommt, während ihr Sippenältester mit ihnen dem Tode verfällt, ein Ahnen vorgebildet, dass wir alle dem Tode verfallen sind und aus uns selbst heraus die Macht des Todes nicht brechen können, welches Ahnen er dann zur Veranschaulichung seiner Verkündigung verwandte (Us. S. 26). Den Brauch der Schambala, etwas kultisch Unreines durch den Mageninhalt eines Schafes zu entsühnen, benutzte ein Missionar dazu, die Seite der Taufe, dass sie Entsühnungsakt auf Grund eines Sühnemittels sei, dem heidnischen Denken verständlich zu machen. Einen weiteren Hinweis auf die Taufe sah er in dem Akt der Beschneidung gegeben. Auch hier wird der Zustand des Uneingeweihtseins beseitigt durch das Sichunterziehen gewisser Festbräuche oder Mysterien (N. 40,69).

Es handelt sich hier um solche Züge in dem kultischen Leben der Schambala, die über die magische Beeinflussung und eudämonistische Haltung den religiösen Objekten gegenüber hinausweisen, die von einem Gefühl ohnmächtiger Unterlegenheit unter die religiöse Macht zeugen und von dem völligen Unvermögen, sich vom Menschen aus mit dieser Macht in das rechte Verhältnis zu setzen. All diese Beispiele konnten dazu dienen, die Not und Hilfsbedürftigkeit des natürlichen Menschen zu erhärten; damit ist aber auch ihre Unzulänglichkeit und Grenze gegeben: Sie weisen nur auf die Entsühnungs- und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hin, doch können sie selbst nicht aus dieser Not herausführen, und die Lösung kann auch nicht aus diesen natürlichen Gegebenheiten entwickelt und entfaltet werden. Wie diese einzelnen herausgestellten Momente in engster Verbindung mit dem Gesamtgefüge der Religion der Schambala stehen, so haben sie auch an der völligen Ohnmacht

und Unzulänglichkeit dieser heidnischen Religion teil. Durch solche Zeugnisse einer natürlichen religiösen Wahrheitserkenntnis konnte wohl der Boden vorbereitet werden; das einzupflanzende Samenkorn musste dagegen als etwas völlig Neues in diesen Boden hineingelegt werden.

Diesem scharfen Auseinanderhalten von Wort Gottes und heidnischem Ahnendienst in der ersten Missionspredigt hat auch die spätere Wirklichkeit entsprochen. Es stand in dem Urteil der heidnischen Landsleute fest, dass bei den Christen der Ahnendienst keine innere Kraft mehr besass. Andererseits haben die Schambala auch in der Predigt von der Nichtigkeit ihres Geisterdienstes etwas Befreiendes erlebt. Von der massiven Vorstellung der Ueberlegenheit des Christentums über ihren alten Geisterglauben zeugt noch die Antwort einer Frau auf die Frage, warum sie zur Mission gekommen sei: „Siehe, ich habe sieben Kinder gehabt. Das erste hat ein böser Geist getötet Wir haben zweimal versucht, den Geist auszutreiben, aber es hat nichts geholfen. Alle Zaubermittel der Schambala sind umsonst gewesen. Das Kind war und blieb krank und starb. Mein zweites Kind wohnte bei euch, das ist gesund. Bei euch haben die bösen Geister keine Macht, ihr seid Leute Gottes. Drei weitere Kinder habe ich geboren, sie sind gestorben. Die Schlange und die Katze haben sie getötet. Ich habe geopfert, ein Huhn und eine Ziege. Es hat nichts geholfen, sie sind vom zimu getötet worden. Ich will zu euch, bei euch kann der zimu niemandem schaden . . . Ich will nicht, dass das Kind, das ich erwarte, bei den Schambala geboren wird und dann von einem bösen Geist oder der Schlange oder der Katze getötet wird“ (N. 17,99). So sagen die Heiden: Die Christen hexten nicht und fürchteten auch keine Hexerei. „Ebenso ist ihnen völlig gewiss, dass den Christen die pepo nichts anhaben können . . . denn das haben sie zu oft mit Augen gesehen, dass diejenigen, die im Heidentum arg besessen waren, als Christen gesund und fröhlich ihre Tage verlebten“ (N. 22,152). Auch wissen die Heiden, dass die Christen die aus Zuckerrohr gebildeten Schutzzauber in den Feldern nicht respektieren, sondern aufessen, oder dass sie sich in verzauberten Hainen ruhig ihr Bauholz holen (N. 22,152 f). „Ganz selbstverständlich war es für die Missionare und auch für sie selber, dass sie, als sie entschlossen waren, Christen zu werden, ihre Amulette ablegten. Als sie anfingen, ihre Dörfer zu bauen, fiel es ihnen nicht mehr ein, Zauberhütten zum Schutz ihrer Dörfer zu bauen. . . Als sie krank wurden, haben sie nicht mehr, oder nur noch in vereinzelten Fällen innerer Schwachheit, von ihren heidnischen Verwandten dazu gedrängt, zum Arznei-

mann geschickt. . . Als sie keinen Kindersegen hatten, sind sie nicht zum Orakel gegangen" (N. 20,142; 25,85).

bb) Die Missionspredigt und die Mulunguvorstellung der Schambala.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Behandlung der Mulunguvorstellung der Schambala durch den christlichen Missionar. Hier war eine religiöse Ahnung vorhanden, an die der Prediger anknüpfen konnte. Welcher Art diese Anknüpfung war, soll nunmehr herausgestellt werden.

Mit ihrer Botschaft von Gott konnten die Missionare einmal an den Schöpfergedanken anknüpfen, den die Schambala mit Mulungu verbanden. So wurden die Zeugnisse von Gott als dem Schöpfer von den Leuten sehr wohl verstanden.

Die geschichtliche Darstellung hat gezeigt, dass die Missionare an das Wissen der Schambala um einen allmächtigen Schöpfer, der zugleich Einer ist, angeknüpft haben, um daraus das Verwerfliche ihres Geisterglaubens zu erweisen. Doch über den Erfolg dieses Vorgehens muss der Missionar bekennen: Die Leute bestritten, dass sie mit ihrem Geisterdienst Gott verkleinerten, mit dem Hinweis darauf, dass Gott selber ihren Vorfahren gelehrt habe, die Geister der Verstorbenen anzurufen. — Das Bewusstsein eines Schambala um einen Schöpfer hat für ihn keine innere Kraft, weil ihn kein persönliches Verhältnis an diesen Schöpfer bindet. „Ihr wisst, dass ein Schöpfer ist", begann ein Evangelist seine Predigt. Die Leute bejahten es, indem sie hinzufügten „Aber wir kennen ihn nicht, es ist wer weiss wer" (N. 19,148; cf. 19,146, 149).

Ebensowenig kann der heidnische Schambala die Eigenschaft des Erbarmens mit seiner Gottesvorstellung verbinden. „Gott hat kein Erbarmen, sonst hätte er uns sein Erbarmen schon lange gezeigt" antwortete ein Mann dem Prediger, der ihn darauf hinwies, dass der Schöpfergott ein Gott des Erbarmens sei (a.a.O.).— Der Spruch, dass Gott der Hirte der Menschen sei, müsste dem Schambala das Verständnis für die erhaltende Kraft Gottes leicht machen. Und doch rechnen sie mit der Wirklichkeit dieses Wortes in ihrem praktischen Leben zu wenig, als dass es für sie eine Realität wäre, die bei einiger Modifizierung und Läuterung das christliche Gotteserleben adäquat zum Ausdruck bringen könnte. Auf die Frage des Missionars: Wer weidet euch? braucht ihr keinen Hirten? — ist die trostlose Antwort: „Ach, wir haben keinen Hirten, das ist unser Unglück, dass wir keinen Hirten haben" (N. 12,79). Immerhin diente das Vorhandensein solcher

Worte über Gott überhaupt den Missionaren dazu, den Schambala zu beweisen, dass sie eine höhere Kunde von Gott hätten und dass es nunmehr Schuld sei, wenn sie sich nicht an ihn hielten (N. 27,107).

cc) Die Missionspredigt und die geistige Tradition der Schambala.

Eine besonders günstige Gelegenheit, die Gedanken ihrer Botschaft den Schambala zu verdeutlichen, sahen die Missionare in den zahlreichen Sprichwörtern dieses Volkes gegeben, die von einer tieferen Einsicht in die Fragen des sittlichen und religiösen Lebens zeugten, als die äussere Lebensweise dieser Leute hätte vermuten lassen. In diesen Sprichwörtern sammelt sich die geistige Tradition des Volkes. „In ihnen finden wir in prägnanter Kürze den Niederschlag der Beobachtung, Erfahrung und Beurteilung, das geistige Erbe, das die Vergangenheit der Gegenwart in die Hand legt als Münzen von verschiedenem Wert, je nach dem Bedürfnis zu verwenden" (Johannsen-Döring S. 5).

Mit Eifer haben die Missionare immer wieder nach solchen Sprichwörtern geforscht (N. 15, 18 ff; 16, 152 ff), und es war ihnen ein Anliegen, auch die eingeborenen Christen selber dazu anzuleiten, dass sie darüber nachdächten, wie sie das Evangelium mit Hilfe ihrer eigenen Ueberlieferungen, Sprichwörter und Bräuche ihren Volksgenossen verständlich machen und nahe bringen können (N. 15, 116). Diese Männer mussten ja besonders in der Lage sein, hier das Passende zu finden, und in der Tat weisen die Predigtzeugnisse der eingeborenen Evangelisten eine starke Verwendung solcher Sprichwörter auf.

Durch die Anknüpfung an diese Zeugnisse ihrer eigenen geistigen Tradition konnte den Schambala die neue Botschaft der Missionare veranschaulicht werden. Es entsprach ihrer eigenen Ausdrucksweise, wenn eine Mitteilung in bildhafter Form gemacht wurde. Ihr Interesse wurde erregt, wenn sie in den Sprichwörtern vertraute Klänge vernahmen. So findet sich die Anführung von Sprichwörtern meist an dem Anfang der evangelistischen Verkündigung, wo es galt, den Boden für die Aufnahme des Wortes Gottes vorzubereiten, oder aber im Verlauf der Predigt, um das biblische Zeugnis unmittelbar in die Lage der Schambala hineinzustellen.

In dieser bildhaften Verwendung der Sprichwörter und Rechtsordnungen liegt aber auch enthalten, dass diese Zeugnisse einer geitigen Tradition der Schambala die Sache selbst, von der die Missionare zeugten, nicht enthielten. Die Botschaft von dem in

der Bibel sich offenbarenden Gott hatte keine Analogie in dem geistigen und religiösen Leben der Schambala; als etwas völlig Neues wurde sie von diesem Volke gehört, und nur so konnte sie die in der Furcht und dem Bann ihres Ahnendienstes gebundenen Menschen frei machen und über sich selbst hinausführen zu der Bindung an den einen lebendigen Gott.

C. Die grundsätzliche Beurteilung der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

Abschliessend haben wir nunmehr noch die bisherige Missionspredigt unter den Schambala grundsätzlich zu beurteilen, haben zu fragen, ob diese Predigt den Forderungen der prinzipiellen Homiletik gerecht wird oder ob die weitere Verkündigung unter diesem Volke etwa neue Wege einschlagen muss. Im Zusammenhang unserer Untersuchung darf es sich an dieser Stelle nicht um die dogmatische Frage der Absolutheit des Christentums, auch nicht um die ethische Frage der christlichen Erziehung handeln, sondern wir haben es hier nur mit der homiletischen Frage der Wortverkündigung zu tun.

1. Die Aufgabe der christlichen Missionspredigt.

Wir haben zunächst die Aufgabe der christlichen Missionspredigt überhaupt herauszustellen, um an diesem Massstab die vorliegende Predigt unter den Schambala messen und beurteilen zu können. In einer „Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung“ hat Fezer als Definition der Predigt herausgestellt: Sie sei „das Bemühen eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, dass der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von anderen Menschen gemeinsam durch den Hl. Geist gegenwärtig werde“ (Das Wort Gottes und die Predigt, S. 77). Dieser Bildung des Predigtbegriffs liegt die Erkenntnis zu Grunde, dass in der christlichen Predigt Gott selbst als gegenwärtiger vor die Gemeinde treten und die Gemeinschaft mit sich begründen will. Ist aber das Ziel jeder Predigt dahin bestimmt, dass die zum Gottesdienst Versammelten vor die Wirklichkeit des Gottes gestellt werden sollen, der sich in der Heiligen Schrift offenbart, so kann dies Ziel grundsätzlich durch die Beschaffenheit der Gemeinde nicht verändert werden. Denn nicht die grössere oder geringere Vollkommenheit der Gemeinde gibt den obersten theologischen Beziehungspunkt für die Predigt ab,

sondern allein die durch das „Wort Gottes“ als Wesen der christlichen Verkündigung umschriebene Grösse. Im Blick auf die Sache, von der er zeugen soll, ist demnach die Lage eines christlichen Predigers überall die gleiche. Ob die zum Gottesdienst Versammelten, die durch die Predigt vor Gott gestellt werden sollen „grossstädtische Heiden oder schwarze Heiden oder reife Christen sind oder eine sogenannte gemischte Gemeinde, macht für das Grundsätzliche nichts aus“ (Fezer, S. 99).

Kann somit ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Missions- und Gemeindepredigt aus dem Begriff der Predigt, wie wir ihn fassen müssen, nicht gefolgert und begründet werden, so ist andrerseits doch eine je nach Situation und Fragestellung der Hörer verschiedene Gestaltung der Verkündigung dadurch bedingt und berechtigt, dass die den Begriff der Predigt beherrschende Grösse des Wortes Gottes existenziell verstanden werden muss. Indem das Wort Gottes nicht eine abstrakte Wahrheit ist, die gilt, sondern eine Wirklichkeit, die ist, muss auch der Prediger dieses Wortes seine Verkündigung in jedem Augenblick bestimmt und gestaltet sein lassen durch die Lebendigkeit dieser Wirklichkeit; dann muss er aber auch seine Stimme wandeln können je nach der Lage und Aufnahmefähigkeit seiner Hörer. Um seiner Aufgabe willen, die im Schriftwort ihm entgegentretende Wirklichkeit Gottes nun auch seinen Hörern zur Wahrnehmung zu bringen, muss gerade der Missionar mit ernster Aufmerksamkeit nach Ausdrucksmöglichkeiten und Darstellungsformen für seine Verkündigung in der konkreten Situation seiner Hörer suchen. Was von jedem Prediger gilt, muss hier auch besonders von dem Missionar gelten: Einmal hat er sich zu fragen, an welchen Punkten des Lebens meiner Gemeinde beziehungsweise ihrer einzelnen Glieder kann ich die gleiche pneumatische Wirklichkeit erkennen, die mir im Schriftwort entgegentritt? Sodann wird er überlegen müssen; in welcher meiner Gemeinde möglichst verständliche sprachliche Form kleide ich die Darstellung dieser Gotteswirklichkeit?“ (Fezer, S. 94).

So kann darüber kein Zweifel bestehen, dass der Missionar um seiner Aufgabe willen die ernste Pflicht hat, die religiösen Bräuche seines Volkes zu erforschen und in ihnen nach Verständigungsmöglichkeiten für seine Predigt des Evangeliums zu suchen. Unter diesem Gesichtspunkt wird aber der Missionar den darzubietenden biblischen Stoff nach Art der Beschaffenheit seiner Hörer auswählen.

2. Die Lösung dieser Aufgabe in der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

An der somit herausgestellten grundsätzlichen Norm wie für jede Predigt, so auch für die Missionspredigt kann nunmehr die Verkündigung der Missionare unter den Schambala gemessen und beurteilt werden. Wir fragen zunächst: Was war das Ziel für die bisherige Missionspredigt, sodann: Mit welchen Mitteln haben die Missionare dies Ziel zu erreichen gesucht.

a) Das Ziel der bisherigen Missionspredigt unter den Schambala.

Nach dem herausgestellten Grundsatz kann die christliche Predigt in jeder Situation nur das eine und gleiche Ziel haben: dass die zum Gottesdienst Versammelten vor die Wirklichkeit des lebendigen Gottes gestellt werden. Wenn wir nun in der Predigt der Missionare unter den Schambala einen Unterschied zwischen der Anfangs- und weiterführenden Predigt herausgestellt hatten, so bleibt jetzt zu prüfen, ob dieser Unterschied ein grundsätzlicher gewesen ist.

Die Auswahl des Stoffes war in beiden Predigtarten verschieden. Stand in der Anfangspredigt das Zeugnis von der Liebe Gottes und der Sünde des Menschen im Mittelpunkt, so wurde in der weiterführenden Predigt mehr eine Deutung des Werkes Christi zu geben versucht. Könnte es demnach wohl so scheinen, als ob das Verständnis für die volle Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch eine propädeutische Predigt erst vorbereitet werden soll, so muss doch andererseits herausgestellt werden: Auch die Anfangspredigt gründete sich auf die Bibel als die einzige Quelle; so wurde auch von vornherein die Verkündigung der Missionare von den Schambala als eine neue Botschaft aufgenommen, als die Kunde aus einer neuen, ihnen bisher unbekannten Welt, als das Wort des Gottes, dessen Stimme sie bisher noch nicht vernommen hatten. Dann kann die Anfangspredigt der Missionare unter den Schambala aber nicht als propädeutisch angesehen werden, sondern schon sie setzte die volle Offenbarung des Gottes, der sich in der Bibel den Menschen kundgetan hat, voraus. Ferner findet sich gleich in der Anfangspredigt die Deutung der in den biblischen Bildern aufgewiesenen Geschichten als Heilshandeln Gottes mit den Menschen, welches die Aufforderung zur Entscheidung in sich schliesst. Sofern die Anfangspredigt auf die Berufung zur Taufe hinzielte, hatte sie den

vollen Inhalt des auf die Vergebung und Aufnahme in den Bereich der Kraft Christi gerichteten Evangeliums zu ihrem Gegenstande gemacht. Ueber diesen Inhalt konnte dann aber auch die weiterführende Predigt prinzipiell nicht hinausführen.

So kann die faktische Unterscheidung in die zwei Predigtarten, wie wir sie bei der missionarischen Verkündigung unter den Schambala vorgefunden hatten, nur unter dem Gesichtspunkt der angemessenen Vermittlung der Botschaft an die so beschaffenen Schambala verstanden werden. Es ist dabei zu bedenken, dass die Situation der Schambala von den durch die Urchristenheit missionierten Völkern dadurch verschieden ist, dass dies afrikanische Volk noch in keinerlei Berührung mit dem Alten Testament gestanden hat. Der ihr praktisches und religiös-kultisches Handeln völlig beherrschende Ahnendienst weist keinerlei Parallelität zu der im alten Testament bekundeten religiösen Haltung auf. So wurde es den Missionaren nahegelegt, zunächst die durch das alttestamentliche Geschehen bezeugte Seite der Offenbarung Gottes ihrem Volk darzubringen, zumal das zeitgeschichtliche Milieu der alttestamentlichen Geschichten dem Verständnis der Schambala besonders nahe lag. Es gehört aber zu der Einheit des sich offenbarenden Gottes, dass auch im alten Testament Zeugnis dieser „einen unteilbaren vollkommenen Offenbarung des dreieinigen Gottes vorliegt und dem, der es hört, zur Wahrnehmung dieses Gottes helfen kann“ (Barth, S. 243). Ebenso ist es unter dem Gesichtspunkt der Angemessenheit zu verstehen, wenn die Missionare erst die in ihrem Wissen und Erkennen Geförderten unter den Schambala in das tiefere Verständnis der durch das Werk Christi geschaffenen Güter einführten. Haben wir damit das prinzipielle Verhältnis zwischen Anfangspredigt und späterer Predigt herausgestellt und die bei der Missionspredigt unter den Schambala aufgewiesene Differenzierung in der Auswahl des dargebotenen biblischen Stoffes als in der Sache begründet erwiesen, so bleibt nunmehr noch zu fragen, ob die praktische Gestaltung dieser Predigt das in der Zielsetzung gestellte, aus der Bibel gewonnene Ziel erreicht hat.

Für die Beurteilung der Frage, ob ihre Botschaft von den Schambala wirklich gehört worden war, hatte sich den Missionaren der Gesichtspunkt ergeben, ob ihre Hörer von der Verlorenheit ihres Zustandes vor Gott und von der Versöhnung durch Jesus Christus innerlich überführt worden wären. Bei solcher inneren Haltung glaubten sie, einen Schambala taufen zu können. Die unter diesem Volke aufgewiesene missionarische Praxis hatte ergeben, dass es nicht möglich war, diesem Volke, welches von

Natur aus ein Sündenbewusstsein als Schuld vor Gott nicht kannte, auf immanent logischem Wege ein Schuldgefühl anzudemonstrieren. Die Versuche, das praktische Verhalten des Schambala an sich als sündig zu erweisen, führten vielmehr zu dem Geständis: wir tun kein Unrecht. Erst wo die neue Botschaft von dem in seinem Wort sich offenbarenden Gott in die Lage der Schambala hineingesprochen wurde, stellte sich bei denen, die dies Wort wirklich hörten, damit auch sofort die Gewissheit ein: Wir sind vor diesem Gott schuldig mit unserer ganzen Existenz. Das Erwachen solcher Sündenerkenntnis war also nur möglich unter der Voraussetzung eines vor jedem menschlichen Reden und jedem ethischen Messen besonders qualifizierten Worte Gottes. Die einladende Predigt der Missionare hatte aber auch von vornherein von dem Heilshandelns Gottes zur Versöhnung des menschlichen Widerspruchs gehandelt. Wo nun unter dem Eindruck dieser Predigt ein Schambala zur Erkenntnis seiner völligen Sündhaftigkeit gekommen war, konnte angenommen werden, dass er das „Wort Gottes" wirklich gehört hatte. In solchem Hören war aber auch der Akt des Glaubens mitgesetzt, der zu dem ganzen Wort Ja sagte. Eine Teilung dieses Wortes, eine Anerkennung des menschlichen Widerspruchs gegen Gott ohne gleichseitige Bejahung der von Gott gesetzten Versöhnung würde einer Ablehnung des Wortes gleichkommen.

So kann abschliessend geurteilt werden: Auch für die weitere Missionspredigt unter den Schambala muss gelten: Ziel jeder Predigt muss sein, dass die um die Botschaft versammelten Hörer vor die Wirklichkeit des lebendig sich offenbarenden Gottes gestellt werden. Es gibt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen vorbereitender, das volle Evangelium noch ausschliessender, und erfüllender, zwischen Missions- und Gemeindepredigt. Die Heiden können nur durch das Zeugnis von der vollkommenen Offenbarung des dreieinigen Gottes vor die Wirklichkeit dieses Gottes gestellt werden. Dabei gehört dann eine nach dem Verständnis und der Aufnahmefähigkeit der Hörer verschiedene Gestaltung der Predigt und eine verschiedene Auswahl des darzubietenden biblischen Stoffes zu den Aufgaben einer angemessenen Verkündigung der christlichen Botschaft.

b) Die Mittel zur Erreichung dieses Zieles.

So haben denn die in der praktischen Missionspredigt unter den Schambala aufgewiesenen Versuche, ihre Verkündigung mit dem alten Besitz der Leute in Verbindung zu bringen, ihr unaufgebbares Recht. Sollte den Schambala das Wort Gottes wirklich

treffen, so dass es ihm durchs Herz gehen konnte, dann musste es ihm so gesagt werden, dass er es als konkret in seine Lage hineingesprochen vernehmen konnte.

Die Missionare unter den Schambala taten recht, dass sie die Vorstellungen dieses Volkes über Mulungu als den Schöpfer und Erhalter der Welt und des Lebens, als den Herrn über Tod und Leben aufnahmen, um ihnen daran das Unrecht ihrer Ahnenverehrung aufzuweisen und ihnen die Grösse und Macht des lebendigen Gottes zu zeigen. Darum nahmen sie die in manchen Rechtsanschauungen und Bräuchen gegebenen Einsichten auf, um ihnen die Rechtsordnung des lebendigen Gottes und sein Ziel mit den Menschen, welches darin angelegt ist, deutlich zu machen. Darum verwandten sie den tiefen Gehalt mancher Sprichwörter in ihrer Predigt, um ihrer Botschaft formal und inhaltlich solche Gestalt zu geben, dass der Schambala eigene bekannte Laute darin vernehmen konnte. Darum forschten und suchten die Missionare mit Eifer in den religiösen Ueberlieferungen und dem geistigen Besitz der Schambala nach solchen Anknüpfungs- und Beziehungsmöglichkeiten für ihre Predigt, und darum hielten sie auch die eingeborenen Gehilfen dazu an, in der Lage ihres Volkes nach solchen virtuellen Wahrheitsmomenten zu suchen.

Können wir somit die bei den Missionaren unter den Schambala aufgewiesene praktische Behandlungsweise des heidnischen Denkens als der Sache entsprechend ansehen, so hat auch die weitere Missionspredigt unter diesem Volk sich an die bisher eingeschlagenen Wege anzuschliessen. Das bedeutet aber: Jeder Missionar muss die durch die geistige und religiöse Lage seines Volkes geschaffenen Gegebenheiten erforschen und zu verstehen suchen, um sich die Möglichkeit zu verschaffen, seinem Volk das Evangelium verständlich sagen zu können.

Lebenslauf.

Als Sohn des Missionars Pastor Paul Wohlrab und seiner Ehefrau Margarete geb. Kawerau wurde ich, Karl Gottfried Walter Wohlrab, am 26. April 1903 in Mlalo, Usambara, Ost-Afrika, geboren. Ostern 1909 kam ich nach Deutschland und besuchte zunächst die Volksschule in Eckartsheim, Bezirk Minden, sodann ab Ostern 1912 das humanistische Gymnasium zu Bielefeld, welches ich Ostern 1921 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Nach einjähriger Tätigkeit als Werkstudent auf der Zeche Hibernia in Gelsenkirchen studierte ich ab Som.-Semester 1922 evangelische Theologie auf den Universitäten Tübingen (2 Semester), Rostock (2 Semester) und Münster (3 Semester). Im Ostertermin 1926 bestand ich in Münster die Prüfung pro lic. conc., war dann bis Weihnachten 1926 im Rauhen Haus zu Hamburg als Oberhelfer tätig und besuchte von Ostern 1927 bis Ostern 1928 das Predigerseminar in Soest. Im Herbsttermin 1928 bestand ich in Münster die Prüfung pro min. und am 17. November 1928 legte ich in Tübingen die mündliche Doktorprüfung in der evangelischen Theologie ab.

Literatur

Ankermann, B., Die Religion der Naturvölker, in: Bertholet-Lehmann: Lehrbuch der Rel. Gesch. Bd. I, S. 131 ff. Tübingen 1925.

Barth, K., Dogmatik I, Prolegomena. Die Lehre vom Wort Gottes. München 1927.

Baumann, O., Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin 1891.

Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. I, Tübingen 1925.

Beth, K., Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig-Berlin, 1914.

Claus, Dr. Ludwig Krapf. Basel 1892.

Clemen, K., Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte. München 1927.

Dahlgrün, Die Heiratsgebräuche der Schambala, in: Mitteilungen a. d. deutschen Schutzgebieten XVI, S. 219 ff.

Dannholz, Im Banne des Geisterglaubens. Züge des animistischen Heidentums bei den Wasu in Deutsch-Ostafrika. Leipzig 1916.

Fezer, K., Das Wort Gottes und die Predigt. Stuttgart 1925.

Gleiss, F., Nicht so sicher. Bethel 1926.

Gutmann, B., Das Dschaggaland und seine Christen. Leipzig 1925.

„ Dichten und Denken der Dschagganeger. Beiträge zur ostafrikanischen Volkskunde Leipzig 1909,

„ Gemeindeaufbau aus dem Evangelium. Leipzig 1925.

Hartenstein, K., Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Mission, in: E. M. M. 72, 4 ff, 34 ff.

„ Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen? München 1928.

Hauer, J. W., Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. 1. Buch: Das religiöse Erleben auf den unteren Stufen. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1923.

Heim, K., Die Botschaft des Neuen Testaments an die Heidenwelt, in: N.A.M.Z. 5, 33 ff.

Heinzelmann, G., Animismus und Religion. Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. Gütersloh 1913.

Hosbach, Abraham Kilua. 2. Aufl. Bethel 1925.

Johannssen-Döring, Das Leben der Schambala, beleuchtet durch ihre Sprichwörter, in: Zeitschrift für Kolonialsprachen. Bd. 5, Berlin 1915.

Karasek-Eichhorn, Beiträge zur Kenntnis der Waschambala, in: Bäßler-Archiv, Bd. 1, 1910.

Kotz, E., Im Banne der Furcht. Hamburg 1922.

Krapf, J. L., Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837—1855. Korntal-Stuttgart, 2 Bände. 1858.

Lang Heinrich F., Schambala-Wörterbuch. Abh. Hamburger Kolonial-Institut, XLIII 1921. (zit.: L. H.).

Le Roy, A., Die Religion der Naturvölker, deutsch von Klerlein. Rixheim 1911.

Meinhof, K., Afrikanische Religionen. Berlin 1912 (zit.: a. R.)..

„ Die Gottesvorstellung bei den Bantu in Central- und Südafrika, in: A. M. Z. 50, 65 ff., 97 ff.

„ Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Oslo 1926.

v, Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Bd. 2. Aufl. Bonn 1921,

Otto, R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 15. Aufl. Gotha 1926.

Richter, J., Die Religionen der Völker. München, Berlin 1927.

„ Evangelische Missionskunde. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1927.

„ Geschichte der evangelischen Mission in Afrika. Gütersloh 1922.

Riese, J., Etwas über die Mysterien der Schambala. Bethel 1911 (zit.: My.).

Roehl, K., Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache, in: Abh. d. Hamburger Kol.-Inst. Bd. 2, 1911.

Roesler N., Was ist das Typische in der Verkündigung unserer eingeborenen Gehilfen, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie. VII, 361 ff.

Roesler, O., Schambala-Grammatik, in: Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. 13.

Schlunk, M., Die Weltreligionen und das Christentum. Hamburg 1923.

Schmidt, P. W., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historischkritische und positive Studie. Münster 1912.

Schneider, W., Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 1891,

Soederblom, N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung von Rud. Stübe. Leipzig 1916.

Storch, Sitten, Gebräuche und Rechtspflege bei den Bewohnern Usambaras und Pares, in: Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten. 8. Bd. S. 310 ff. Berlin 1895.

Trittelvitz, W., Die Bielefelder Ostafrika-Mission, in: A. M. Z. 35, 61 ff., 126 ff., 191.

Walk, Leopold, Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. In Anthropos XXIII S. 861 ff.

Warneck, G., Evangelische Missionslehre. 3 Bände. 2. Aufl. Gotha 1902.

Wehrung, G., Das religiöse Ich. Zur Frage nach dem subjektiven Ursprung der Religion, in: Zeitschr. f. syst. Theol. I, 6 ff.

Wohlrab, P.. Das Recht der Schambala, in: Archiv für Anthropologie, N.F. Band XVI, S. 160 ff.

Wohlrab, P., Usambara. Werden und Wachsen einer heidenchristlichen Gemeinde in Deutsch-Ostafrika. Bethel 1915 (zit.: Us.).

Wundt, W., Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 2. Band: Mythus und Religion, 3. Teil. Leipzig 1909.

Zeitschriften:

Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. 1. (1910) Hamburg.

Allgemeine Missions-Zeitschrift, herausgegeben von G. Warneck, 1. 1874. Fortsetzung unter dem Titel: Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift (zit.: A.M.Z. bzw. N.A.M.Z.). Gütersloh.

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Begründer: P. W. Schmidt, S.V.D., Wien.

Archiv für Anthropologie, red. von A. Ecker und Liedenschmit, 1. 1866, Braunschweig.

Baeßler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, herausgegeben von P. Ehrenreich. Leipzig, Berlin, 1. 1910,

Evangelisches Missions-Magazin. 1. 1857 (zit.: E.M.M.). Basel.

Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Vorg. u. d. Titel: Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten, herausgeg. von Frhr. v. Dankelmann, 20. (1907) erstere 1. (1888) — 19. (1906).

Monatsschrift für Pastoraltheologie begr. von H. A. Köstlin, 1. (1904), Berlin.

Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission 1. (1887) Berlin (zit.: N.),

Handschriftliche Quellen:

Aufsätze eingeborener Lehrer über die Frage: Was mich veranlaßt hat, ein Christ zu werden.

Riese, J., Aussagen der Schambala über Gott. (zit.: G.).

„ Die Opfer der Schambala (zit. O.)

Schambala-Quellen:

Ushimulezi wa Washambala. Herausgegeben von Missionaren der evangel. Missionsstation Hohenfriedeberg in Nord-Usumbara. Gütersloh 1894.

Ushimolezi. Fungu ya bosi. Schambala-Lesebuch. Gütersloh 1905.